

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глувоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лоссаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Е. Сквозцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземапа, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Тромцкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна).

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 23-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 24.

ОКТАБРЬ 1930.

№ 24.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр

1. В. Звѣнковский. Преодоленіе платонизма и проблема софійной твари	3
2. П. Прокофьевъ. Религіозная утопія Ал. А. Иванова	41
3. Р. Плетневъ. Достоевскій и Евангеліе (окончаніе).	58
4. А. Карповъ. Англо-русская конференція въ High-Leigh.	87
5. Н. Алексѣевъ. Религіозно-философскія идеи и личность Б. Н. Чичерина въ свѣтѣ его воспоминаній	98
6. С. Франкъ. Памяти Л. М. Лопатина.	111
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. О новѣйшихъ теченіяхъ въ нѣмецкой философіи. Гейдгеръ	115
Н. Бердяевъ. Е. Brunner. Gott und Mensch.	122

ПРЕОДОЛѢНІЕ ПЛАТОНИЗМА И ПРОБЛЕМА СОФІЙНОСТИ МІРА*)

1. Проблема софійности міра является безспорно одной изъ важнѣйшихъ темъ современной мысли. Дѣйствительно, ни въ чемъ такъ не нуждается наше время, какъ въ правильномъ ученіи о мірѣ, — а такое ученіе непременно должно дать рѣшеніе проблемы софійности міра. Можно отвергать терминъ «софійность», но нельзя пройти мимо самой проблемы, которую мы называемъ «софійной». Даже натурализмъ, какъ это отчасти будетъ показано ниже, вбираетъ въ себя проблему софійности міра и можетъ быть съ достаточнымъ основаніемъ охарактеризованъ, какъ дурное и недостаточное рѣшеніе именно этой проблемы.

Ученіе о софійности міра входитъ не цѣликомъ въ систему философіи, но принадлежитъ, въ существеннѣйшей своей части, и богословію. Не въ этомъ-ли лежитъ причина того, отчего тема о софійности міра разрабатывалась неполно и часто случайно? Философы, ощущая нѣкую запредѣльность этой темы, такъ часто ее обходили — съ особенной яркостью это можно видѣть въ ученіи о Непознаваемомъ у Г. Спенсера, въ ученіи о Безсознательномъ у Эд. Гартмана. Богословы же

*) Настоящій этюдъ представляетъ обработку доклада, прочитаннаго на засѣданіи Рел. Фил. Академіи въ Парижѣ 1 Декабря 1929 г.

часто недостаточно чувствовали проблему міра, проблему тварнаго бытія и ограничивались общими идеями, не затрагивая до конца эту тему. Разработка проблемы софійности міра очень тормозилась двумя обстоятельствами: общими трудностями въ развитіи натурфилософії, а съ другой стороны тѣмъ, что тема о софійности міра мало *изслѣдовалась*, хотя и стояла часто въ центрѣ интуитивныхъ построений. Общая философія и натурфилософія накопила много матеріала, цѣннаго для проблемы софійности міра, но этотъ матеріаль рѣдко выдвигался подъ софійнымъ угломъ зрѣнія. Темъ о софійности міра не повезло ни въ философії, ни въ богословіи — и здѣсь, и тамъ она казалась запредѣльной, полунадуманной, а порой и совсѣмъ мнимой.

Я хотѣлъ бы отмѣтить то огромное значеніе, какое могло бы имѣть правильное ученіе о мірѣ не только для философії, но и для духовной жизни вообще. Мотивы акосмизма съ одной стороны и мотивы натурализма съ другой стороны ядовито дѣйствуютъ на всю современную духовную культуру и обнажаютъ ея основную болѣзнь. Гнушеніе міромъ, отверженіе его подлиннаго смысла и цѣнности (акосмизмъ) и неправильное обожествленіе міра, усвоеніе міру такихъ свойствъ, которыя явно искажаютъ его тварную природу (натурализмъ), — оба этихъ «грѣха» современности могутъ быть побѣждены лишь при раскрытіи того ученія о мірѣ, которое правильно уясняетъ его софійность. Я хотѣлъ бы тутъ же отмѣтить и то, что именно православному сознанію особенно близко всегда было софійное воспріятіе міра, и если сама эта тема неустранимо волновала и западный христіанскій міръ, то все же софійное воспріятіе міра въ западномъ христіанствѣ затемнялось другими его особенностями. Средневѣковье знало св. Франциска Ассизскаго и глубоко пережило его близость

къ природѣ, какъ то сказалося и въ итальянской живописи и въ раннемъ Ренессансѣ. Однако основныя линіи средневѣковья оставались по существу связанными съ *акосмизмомъ*, съ отверженіемъ и гнушеніемъ міромъ, съ признаніемъ его внутренней испорченности и грѣховности. Космическія теченія въ христіанскомъ міросозерцаніи неожиданно оказались сродни противоположной ошибочной концепціи, слагавшейся медленно, но неуклонно — а именно натурализму. Даже XVII вѣкъ еще не знаетъ полного расцвѣта натурализма: въ это время, какъ и въ теченіе XVIII вѣка онъ все еще смягчался деизмомъ. Лишь въ XIX вѣкѣ натурализмъ, какъ послѣдовательное устраненіе всего сверхнатуральнаго, какъ стремленіе понять міръ изъ него самого, какъ отверженіе кардинальнаго пункта христіанской метафизики о тварности міра -- торжествуетъ свою побѣду. Но эта побѣда натурализма, давшаяся ему съ такимъ трудомъ, была основательно подготовлена акосмизмомъ средневѣкового міросозерцанія, перешедшимъ въ богословіе новаго времени — какъ католическое, такъ и протестантское. Взрывъ акосмизма въ современномъ бартианствѣ, цѣнный отчасти какъ реакція противъ ядовъ натурализма, столь развѣдавшихъ догматическую мысль протестантизма, свидѣтельствуетъ лучше всего о тѣхъ границахъ, въ какихъ проходитъ духовная работа на христіанскомъ Западѣ. Здѣсь никакъ не могутъ уйти отъ альтернативы: акосмизмъ — натурализмъ, и впадаютъ въ одну или другую крайность. Христіанскому Западу *не хватаетъ правильнаго ученія о мірѣ, недостаетъ раскрытія его софійности*, при которомъ обнажилась бы неправда и акосмизма и натурализма. И если бы философіи Православія удалось съ предѣльной ясностью раскрыть присущее ему софійное пониманіе міра, убѣдительно вдвинуть въ систему современ-

наго мышленія это основоположное понятіе, — это было бы, по существу, самымъ лучшимъ даромъ, какой могли бы мы принести христіанскому Западу. Нераскрытость софійности міра, фатально ведущая къ акосмизму или къ натурализму, внутренне связана, въ своемъ догматическомъ смыслѣ, съ самими глубокими и трагическими темами христіанской исторіи. Было бы одностороннимъ интеллектуализмомъ трактовать тему о софійности міра лишь какъ догматическую или философскую концепцію, — эта тема связана съ самими существенными и основными вопросами христіанской жизни, съ діалектикой духовнаго развитія. Христологическіе споры, такъ естественно перешедшіе въ свое время въ тринитарную проблему, опредѣлили собой всю ту изумительную работу церковной мысли, которая была явлена на вселенскихъ соборахъ, — и въ этихъ спорахъ дѣло шло *все время*, среди другихъ проблемъ, и о правильномъ ученіи о мірѣ, о тварномъ бытіи. Софійное пониманіе міра не было выявлено съ достаточной ясностью въ это время, хотя по существу своему оно было утверждено въ это время на всѣ вѣка; незаконченность софійнаго ученія о мірѣ вполнѣ объясняется тѣмъ, что удареніе лежало, въ эпоху вселенскихъ соборовъ, на христологическихъ и тринитарныхъ темахъ, софійное же пониманіе міра, бывшее столь существеннымъ для всего строя мысли, освященныхъ вселенскими соборами, было внутренне уже подготовлено, хотя и не формулировано до конца.

Православіе удержало благовѣстіе о мірѣ во всей его полнотѣ и силѣ, — и этотъ внутренній *космизмъ* Православія, безошибочно и опредѣленно характеризующій его духовный строй, намъ самымъ становится болѣе яснымъ въ годы живой встрѣчи съ духовнымъ строемъ христіанскаго Запада. Намъ близки частично и католическій и

протестантскій міръ, но свое духовное своебразіе яснѣе всего мы осмысливаемъ въ терминахъ софіологии, — и въ отсутствіи на Западѣ софійнаго воспріятія міра мы чувствуемъ себя далекими и отъ акосмизма и отъ натурализма. Трудна и темна и для насъ философія софійности, но мы носимъ въ себѣ ея живыя основы, опытно знаемъ въ себѣ тѣ перспективы, какія она раскрываетъ, и это даетъ намъ право и смѣлость бороться за софійное пониманіе міра, за философію софійности.

Я имѣю въ виду коснуться одной лишь части тѣхъ проблемъ, о которыхъ идетъ рѣчь, и надѣюсь остаться совершенно свободнымъ отъ тѣхъ приращеній, которыми нерѣдко страдала русская религіозно-философская мысль при разработкѣ софіологическихъ проблемъ. Потребность опредѣленнаго выявленія сложившихся у меня точекъ зрѣнія была однимъ изъ побужденій къ опубликованію настоящаго этюда, посвященнаго общимъ проблемамъ въ ученіи о софійности міра. Такъ какъ мои существенные интересы лежатъ въ разработкѣ проблемъ антропологии, о чемъ я надѣюсь опубликовать нѣсколько своихъ работъ, то въ настоящемъ этюдѣ я сознательно не касаюсь проблемъ антропологии, хотя отчетливо признаю, что именно въ этомъ пунктѣ лежатъ главныя проблемы въ ученіи о софійности міра. Въ этомъ первомъ этюдѣ, посвященномъ общимъ вопросамъ софійнаго пониманія міра, мнѣ приходится воздерживаться отъ всего того, что должно составить содержаніе этюдовъ по антропологии.

2. Что означаетъ «софійное» пониманіе міра, въ чемъ смыслъ и содержаніе софійнаго ученія о мірѣ? При предварительной его характеристикѣ, съ которой уместно начать наши размышленія, необходимо подчеркнуть самое существенное и основное въ софійномъ пониманіи міра и не принимать во вниманіе всего того, что характерно для

отдѣльныхъ софіологическихъ построений, а не для самой темы.

Софійное пониманіе міра имѣетъ четыре аспекта, которые необходимо различать даже при общей трактовкѣ вопроса. Я имѣю въ виду — 1) гносеологическій, 2) космологическій, 3) натурфилософскій и 4) эстетическій аспектъ софійной проблемы. Общимъ для всѣхъ этихъ ея аспектовъ является *ученіе объ идеальной основѣ міра*, свободной отъ дефектовъ и ограниченности внѣшняго міра, отъ власти времени и пространства. Позади чувственно доступнаго намъ міра, измѣнчиваго и преходящаго, существуетъ, согласно софійной концепціи, идеальный міръ, вѣчный и подлинный ликъ міра, свободный отъ дисгармоній и противорѣчій, отъ случайностей времени и пространства. Этотъ идеальный міръ хранитъ неизмѣнно единство и цѣлостность міра, обнаруживая себя въ неизсякающей мощи творческихъ силъ природы. Съ гносеологической точки зрѣнія это ученіе о софійной основѣ міра означаетъ, что все наше познаніе міра покоится, какъ это впервые показалъ Платонъ (особенно въ діалогѣ «Федонъ»), на способности восходить отъ чувственной поверхности вещей къ ихъ идеѣ, ихъ идеальному строю. Согласно современной формулѣ Гуссерля, рядомъ съ чувственной интуиціей намъ свойственна идеальная интуиція, иначе говоря интуитивное схватываніе идеальной стороны дѣйствительности. Хотя мы и нуждаемся обычно въ нѣсколькихъ однородныхъ предметахъ, чтобы уяснить себѣ то, что образуетъ ихъ «сущность», но множественность чувственного матеріала нужна лишь для того, чтобы отвлечься отъ нея и въ общихъ чертахъ предмета найти идеальную сторону его. Идеальное бытіе не отвлеченно, а совершенно конкретно, но только функція «идеаціи» (восхожденія къ «идеѣ», къ «сущности») отчетливо дѣйствуетъ въ насъ черезъ общее

и повторяющееся (хотя существенной связи между остановкой сознанія на общемъ и интуиціей идей нѣтъ).

Мы можемъ восходить къ «сущности» въ каждомъ предметѣ знанія, въ каждой вещи, — и собственно дальше уже познанію некуда итти. Идеальное въ вещахъ это какъ бы тупики, въ которые мы упираемся въ процессѣ познанія вещей: надъ чувственнымъ содержаніемъ воспріятія работа познанія строить рядъ «понятій», объектомъ которыхъ является не измѣнчивая и преходящая вещь, а то въ ней, что образуетъ ея «сущность». Но именно въ силу этого «сущность», «идею» вещи приходится мыслить въ свободѣ отъ того, что характеризуетъ внѣшнюю поверхность вещей, отъ всего, что «случайно», что зависитъ отъ положенія вещи въ пространствѣ и времени или другихъ условій ея «существованія», но не касается ея «сущности». У Платона общимъ обозначеніемъ того порядка бытія, которое доступно намъ черезъ чувственное воспріятіе, являлся терминъ «γένεσις» (бываніе), что было бы наиболѣе правильно перевести терминомъ «тварность». Къ сферѣ «γένεσις»'а относится все то, что имѣетъ начало и имѣетъ конецъ, что возникаетъ и преходитъ; а то, что образуетъ сущность вещей, что остается тождественнымъ себѣ и неизмѣннымъ въ нихъ, Платонъ называлъ «το ὄντως ὄν» — подлинное бытіе. Въ силу того рѣзкаго различія, которое существовало для Платона между этими двумя мірами, «идеи», которыя были «το ὄντως ὄν», были для него вмѣстѣ съ тѣмъ стоящими внѣ сферы «γένεσις»'а, а потому и «ἀγέννητα» (нетварное бытіе). Идеи вѣчны, т.-е. не знаютъ конца, не знаютъ и начала, не сотворены, вѣчны. Но тѣмъ самымъ міръ идей, хотя онъ и является «основой» міра, рѣзко отдѣленъ отъ міра явленій. Изъ анализовъ Платона, какъ они переданы здѣсь въ общей фор-

мѣ, вытекаетъ рѣзкій *дуализмъ* идеальнаго и реальнаго міра. То обстоятельство, что открытіе идеальной стороны въ мірѣ сопровождалось рѣзкимъ отрывомъ ея отъ сфѣры явленій, было неизбѣжно и понятно: открыть идеальную сторону въ мірѣ значило отличить ее отъ реальной. Но рѣзкій дуализмъ Платона ставилъ впервые съ полной отчетливостью вопросъ о *связи* двухъ міровъ, объ ихъ взаимоотношеніи, о значеніи познанія идеальной стороны міра для познанія его реальной стороны. Это и образуетъ исходную основу софіологическихъ изслѣдованій: если черезъ познаніе міра открывается для насъ его идеальная сторона, то возникаетъ вопросъ — какова ея природа и каково ея отношеніе къ реальной сторонѣ міра.

Для пониманія ученія Платона, какъ основателя ученія о софійности міра, очень важно имѣть въ виду, что у Платона, какъ и у всѣхъ античныхъ философовъ, было глубокое убѣжденіе въ параллельности видовъ бытія видамъ познанія. Если мы находимъ въ себѣ два вида знанія (чувственное и идеальное, т. е. занятое «идеями»), то имъ соотвѣтствуютъ разные типы, разные сфѣры бытія. Поскольку удареніе дѣлается на *познаніи*, это ученіе о соотвѣтствіи познанія бытію переходитъ въ такъ называемый раціонализмъ (съ его отождествленіемъ — впервые у Спинозы — *causa* и *ratio*), поскольку же удареніе дѣлается на бытіи, видамъ котораго должны соотвѣтствовать виды познанія, мы получаемъ такъ называемый онтологизмъ, столь характерный для русской философіи. У Платона дуализмъ гносеологическій безъ всякихъ затрудненій переходитъ въ дуализмъ метафизическій, — въ новѣйшемъ же платонизмѣ мы находимъ больше осторожности — здѣсь нѣтъ прямаго превращенія гносеологическихъ отношеній въ метафизическія. Но то, что Платонъ расширилъ гносеологическій дуализмъ въ

метафизическій, для софійной проблемы было благопріятно: она впервые была отчетливо поставлена. Мы вернемся ниже къ оцѣнкѣ всего этого гносеологического аспекта софійности міра и пока обратимся къ характеристикѣ другихъ ея аспектовъ.

3. Если анализъ нашего познанія удостовѣряетъ наличность въ мірѣ идеальной стороны, то трудно мыслить эту идеальную сферу состоящей изъ отдѣльныхъ «идей», не связанныхъ другъ съ другомъ. Въ нашемъ познаніи мы постоянно открываемъ внутреннія (идеальныя) связи между отдѣльными идеями и цѣлыми циклами ихъ: міръ идей во всякомъ случаѣ предстаетъ намъ какъ *система*. Но если даже въ чувственномъ мірѣ мы усматриваемъ подлинное единство и взаимное приспособленіе его частей, то этотъ космологическій аспектъ міра естественнѣе всего возводитъ къ внутренней цѣлостности идеальной стороны міра. Въ новѣйшей литературѣ съ большимъ искусствомъ развилъ эту точку зрѣнія С. Л. Франкъ въ своемъ выдающемся трудѣ «О предметѣ знанія». Идеальная сторона міра есть живое *всеединство*, въ которое «все», какъ полнота и многообразіе, открывается въ то же время цѣлостнымъ единствомъ. Изъ этого изначальнаго единства идеальной стороны міра вытекаетъ и единство въ чувственномъ мірѣ; такимъ образомъ въ единствѣ идеальной стороны міра данъ ключъ къ пониманію міра, какъ космоса, какъ живого и конкретнаго единства. Космологическіе мотивы сплетаются у Франка съ чисто логическими, а затѣмъ къ нимъ непосредственно примыкаетъ и религіозный мотивъ, поскольку для Франка идеальное всеединство, лежащее въ основѣ міра, есть Абсолютъ. Софійная сторона міра отождествляется съ Абсолютомъ: она не только «божественна», но она есть Богъ. Платоновское понятіе Абсолюта — *ἐν καὶ νῦν* — было

развито въ русской философіи Влад. Соловьевымъ, а отъ него перешло къ другимъ русскимъ философамъ. У Франка оно служитъ къ уясненію не только вопросовъ гносеологіи, но и вопросовъ онтологіи. Софійность міра (этотъ терминъ отсутствуетъ у Франка, что не ослобляетъ существенной силы его построений) означаетъ то, что за его внѣшнимъ многообразіемъ, за его тварностью и конечностью стоитъ Единая, Безконечная, Абсолютная Основа — всецѣлая полнота подлиннаго бытія. Оно собственно и является истиннымъ предметомъ знанія, — «на фонѣ» котораго становится впервые познаваемымъ все «отдѣльное», всякая «вещь». Съ этимъ отождествленіемъ софійной основы міра съ Абсолютомъ, противъ котораго и направленъ настоящій этюдъ, мы будемъ имѣть дѣло ниже, сейчасъ же только подчеркнемъ, что космологическій аспектъ въ софійномъ пониманіи міра заключается въ установленіи единства и живой цѣлостности въ той идеальной сторонѣ міра, которая открывается при анализѣ нашего познанія. Нельзя просто констатировать то, что наше познаніе направлено на уясненіе «сущностей» и «идей», нельзя видѣть въ этихъ идеальныхъ «точкахъ» — тупики, не имѣющіе между собой связи. Фактическая ихъ связность должна быть понята тоже какъ идеальная связность *), — иначе говоря въ основѣ міра лежитъ идеальная и *цѣлостная* система. **)

Но эта идеальная и цѣлостная система, лежащая въ основѣ міра, должна быть въ то же время *живой* основой его, должна быть источникомъ творческихъ силъ, направляющихъ энтелехій, ко-

*) См. справедливыя указанія на это въ книгѣ Лосева «Античный космосъ и современная наука» Москва 1927

**) Въ человѣкѣ софіянная основа міра достигаетъ того единства, которое раскрываетъ нѣкое натуральное «единосущіе» человечества (намѣченное уже у ап. Павла (*Римл. V, 12*). Раскрытіе этого существеннаго для софіологіи момента можетъ быть дано лишь въ антропологіи.

торыя сообщаютъ міру неустанную живучесть. Безпредѣльная мощь, находимая нами въ природѣ, должна имѣть свой источникъ именно въ этой идеальной и цѣлостной основѣ міра, которая должна быть живой и дѣйственной, должна быть «древомъ жизни», неизсякаемымъ источникомъ жизненной энергіи въ мірѣ. Это раскрываетъ *натурфилософскій* аспектъ въ понятіи софійности міра, нашедшій свое лучшее выраженіе въ формулѣ пантеизма о единствѣ *natura naturans* и *natura naturata*. Природа въ ея чувственномъ многообразіи, въ данности ея движеній и формъ есть *natura naturata*, но та же природа, какъ *natura naturans* есть неизсякающая ея творческая мощь, господствующая надъ временемъ и пространствомъ. Единство *natura naturans* и *natura naturata* не уничтожаетъ ихъ существеннаго различія, а лишь удостовѣряетъ ихъ коренную, онтологическую однородность. Софійная основа міра *не можетъ быть отдѣлена и отдалена отъ міра чувственного*, ибо она его *живитъ и направляетъ, сообщаетъ ему его жизнь и силу*. Если пантеизмъ признаетъ коренное единство Бога и міра, то въ этой формулѣ (беря ее съ натурфилософской стороны) надо различать два уравненія. *Deus sive natura* разлагается на уравненіе *Deus sive natura naturans* и на уравненіе *natura naturans sive natura naturata*. Оправданность (съ натурфилософской точки зрѣнія) послѣдняго уравненія вовсе не сообщаетъ силы первому уравненію.

Натурфилософскіе мотивы въ сближеніи двухъ сторонъ въ природѣ опредѣлили возникновеніе въ новой философіи одного изъ вліятельнѣйшихъ и важнѣйшихъ построеній — я имѣю въ виду указанный уже *натурализмъ*. Уже въ греческой философіи были формулированы нѣкоторыя положенія натурализма, но при отсутствіи четкаго понятія Абсолюта (лишь въ послѣдній періодъ гре-

ческой философіи выступающаго вообще какъ тема философіи) натурализмъ не могъ получить законченнаго выраженія. Даже Платоновскій трансцендентизмъ, съ нашей точки зрѣнія, натуралистиченъ, но въ самой греческой философіи не хватало чистаго понятія Абсолюта, чтобы притти къ натурализму, какъ самазыманію въ себѣ тварнаго міра съ усвоеніемъ ему того, что можетъ быть присуще лишь Абсолюту. Даже въ новой философіи натурализмъ зрѣетъ очень медленно: еще у Спинозы при уравниіи имъ *natura naturans* и *natura naturata* натурализмъ оказывается пантеизмомъ — *natura sive Deus*. Это вѣдь не терминологическое уравниеніе, а глубокое и живое убѣжденіе Спинозы: природа, постижимая въ смѣнѣ ея модусовъ и въ единствѣ разныхъ сферъ (атттрибутовъ), *sub specie aeternitatis* оказывается Богомъ. Никто, изучавшій Спинозу, не сможетъ отрицать глубокаго и подлиннаго религіознаго чувства у него, подлинности его мистическаго устремленія къ Богу. Если Спиноза отождествлялъ природу, какъ цѣлое, съ Богомъ, если это отождествленіе имѣло подъ собой глубокий и живой религіозный опытъ, то здѣсь приходится констатировать смѣшеніе двухъ сферъ, религіозное различіе которыхъ очень глубоко, хотя не всегда можетъ быть непосредственно пережито. Софійность міра, поистинѣ божественная и сіяющая, отождествляется здѣсь съ Абсолютомъ, съ Богомъ: божественное не различается здѣсь отъ Божества. Въ этомъ смѣшеніи двухъ сферъ и заключенъ религіозный мотивъ пантеизма, который почти всегда имѣетъ въ своей глубинѣ подлинный и глубокий религіозный опытъ: только объектомъ этого опыта является не Богъ, не Абсолютъ, а Божественное въ мірѣ, Софія въ мірѣ. Религіозная ошибка пантеизма (до конца раскрывающая и философскую незаконченность) заключается въ неразличеніи Божественнаго въ

мірѣ и Божества, какъ Абсолюта. Но отсюда ясно, что самый небольшой элементъ пантеизма въ натурализмѣ не даетъ послѣднему чистаго и полнаго выраженія его. Черезъ весь XVIII вѣкъ — и тѣмъ болѣе XVII — натурализмъ былъ связанъ либо съ пантеизмомъ, либо съ деизмомъ. Совершенно ясно, что именно послѣдняя форма натурализма и привела къ возникновенію чистаго натурализма — такъ какъ въ жизни міра въ деизмѣ совершенно отвергается какое бы то ни было участіе Божества, которое лишь творитъ міръ, предоставляя его затѣмъ самому себѣ. Если міръ *нынѣ* можетъ быть понятъ *per se*, если творческія силы міра *нынѣ* достаточны, чтобы понять его жизнь и непрерывное развитіе, иными словами если *natura naturans* и *natura naturata* *нынѣ* уже слиты и внѣ ихъ нѣтъ ничего, то отсюда такъ понятно и даже неизбѣжно притти къ концепціи чистаго натурализма, т.-е. признать, что никакого «творенія» міра никогда и не было. Міръ не только *нынѣ*, но и въ своемъ прошломъ долженъ быть понятъ *per se*: сфера бытія внутренне замкнута тѣмъ, что въ ней дѣйствуютъ только ея собственныя силы — ничего «сверхприроднаго» не нужно для пониманія міра. Такова концепція чистаго натурализма, получившая столь яркое и вліятельное свое выраженіе въ XIX вѣкѣ. Но именно потому, что натурализмъ хочетъ всецѣло остаться въ предѣлахъ природы при объясненіи ея, онъ неизбѣжно развиваетъ софіологическую тему — тему о безконечной творческой мощи Природы, которая, какъ *natura naturans*, по существу замѣняетъ здѣсь Божество. Какъ живой и мощный творческій потокъ бытія, Природа таитъ свою тайну сама въ себѣ, не зная ничего надъ собой, — и если непостижима и непонятна ея творческая мощь, не знающая границъ, то тѣмъ болѣе неизбѣжно различеніе самихъ явленій природы (*natura naturata*), отъ вѣч-

ной, безпредѣльной, неистощимой въ своихъ силахъ Природы, какъ *natura naturans*. Такъ и возникаетъ софіологическая проблема въ предѣлахъ натурализма, которая призвана вбирать въ себя всю тайну бытія. Отсюда неизбежность — уже на почвѣ чистаго натурализма — новаго своеобразнаго агностицизма (въ болѣе примитивной формѣ у Г. Спенсера, въ утонченной формѣ — у Эд. Гартмана и др.), переходящаго въ тѣ или иныя формы мистицизма съ пантеистическимъ оттенкомъ. Въ этомъ сказывается *неустранимость различія тварнаго и нетварнаго* въ томъ, что предстоитъ нашему познанію. Если надъ натуральнымъ бытіемъ нѣтъ ничего трансцендентнаго, тогда нетварная сторона въ мірѣ *неизбѣжно встанетъ въ немъ самомъ* — и, конечно, въ преувеличенномъ видѣ. Съ этой точки зрѣнія понятно, почему въ шаблонныхъ формахъ натурализма мы постоянно найдемъ такъ много некритической метафизики: Природѣ, какъ *natura naturans*, по существу приписываются всѣ атрибуты нетварнаго бытія, какъ Безпредѣльность, Вѣчность, Творческая сила. Некритическое сочетаніе въ натурализмѣ нетварнаго и тварнаго начала дѣлаетъ софіологию натурализма чрезвычайно неопредѣленной, — но самая тема о той основѣ міра, которая свободна отъ границъ времени и пространства и неистощима въ своей творческой мощи, сопутствуетъ натурализму неизбежно, хотя бы и въ прикрытой формѣ.

Послѣдній мотивъ софіологіи данъ въ эстетическомъ воспріятіи міра. Сіяніе красоты въ мірѣ, еще со времени Платона, объясняется сочетаніемъ чувственнаго и нечувственного матеріала, — и эта основная мысль Платоновской эстетики уцѣлѣла до нашихъ дней, всегда въ той или иной формѣ опредѣляя онтологию красоты. Если не считать тѣхъ теченій въ эстетикѣ, которые субъективировали эстетическую сторону въ бытіи (что отчасти

было уже въ эстетической теоріи Канта, во всемъ ученіи о красотѣ, какъ Schein, — см. объ этомъ лучше всего у Ed. Hartmann въ его Philosophie des Schönen), всякая попытка понять онтологически явленія красоты неизбѣжно вела къ признанію нечувственной и идеальной стороны въ бытіи. Быть можетъ вершиной въ такой конструкціи слѣдуетъ считать философію красоты у Шеллинга. — Софіологическая тема, какъ она ставится данными эстетическаго опыта, опредѣляется наличностью въ природѣ идеальной и нечувственной стороны, не отгѣсняемой всей поверхностью явленій, но могущей явить себя въ своей власти, надъ эмпирической тканью явленій. *)

4. Софійное ученіе о мірѣ устанавливаетъ наличность идеальной основы, лежащей глубже чувственной и измѣнчивой сферы явленій. Въ этой идеальной основѣ данъ творческій источникъ силъ природы, незыблемая основа ея законѣрности; она цѣлостна и едина, свободна отъ границъ времени и пространства, «безконечна» и даже «вѣчна». Но безначальна ли она? Если да, то она входитъ въ сферу Абсолюта, если же она принадлежитъ къ тварному міру, то она сотворена и значитъ небезначальна, хотя и призвана къ вѣчности, не будетъ имѣть конца. Основная проблема софійнаго пониманія міра заключена именно въ этомъ вопросѣ: въ какую сферу входитъ софійная основа міра — въ сферу тварнаго міра или въ сферу Абсолюта?

Мы должны ясно понять, что *въ интересахъ ученія о софійности міра необходимо освободить его отъ всякихъ элементовъ пантеизма, необходимо послѣдовательное и четкое уясненіе тварной при-*

*) Въ эстетическую концепцію міра неизбѣжно приводить и моральный моментъ и идеальная основа міра трактуется тогда, какъ сила добра и правды. Это софійное единство красоты и добра достигаетъ своего высшаго выраженія въ человѣкѣ.

роды софійной основы міра. Полное сліяніе идеальной стороны міра съ Абсолютомъ мы видѣли въ философіи С. Л. Франка *), но частичное сліяніе характерно почти для всѣхъ софіологическихъ построений. Конечно, это опредѣляется чрезвычайными трудностями, имманентно присущими софійной проблемѣ, но это лишь еще больше подчеркиваетъ необходимость четкаго выраженія принципа софійности міра. Тварность или нетварность софійной основы міра есть основная проблема софіологіи міра; эта же проблема встаетъ и въ системѣ антропологіи, гдѣ ученіе объ образѣ Божіемъ вноситъ новую тему, чуждую ученію о софійности міра. Но именно потому первый и основной вопросъ софіологіи — о тварности или нетварности софійной основы міра — есть лишь введеніе къ дальнѣйшимъ проблемамъ.

Мы видѣли, что у Платона, въ силу онтологическихъ и гносеологическихъ мотивовъ, идеи принадлежатъ къ міру нетварному (*ἀγέννητον*), такъ какъ они стоятъ внѣ сферы *γένεσις* 'а. Эти мотивы оказались настолько серьезны, что они повторяются во всей исторіи платонизма. Но въ такомъ случаѣ освобожденіе софіологіи отъ пантеизма ставитъ вопросъ о преодолѣніи платонизма въ этомъ его ученіи о нетварной природѣ идей. Пантеизмъ совершенно неизбеженъ для этого ученія — ибо въ идеѣ міръ оказывается принадлежащимъ къ сферѣ нетварнаго бытія, т.-е. соприсущъ Абсолюту. Тутъ дѣйствуетъ неумолимая логика, которую нельзя преодолѣть никакими толкованіями и смягченіями. Идеи, *какъ основа міра*, связаны съ міромъ, и если они нетварны, то черезъ нихъ сфера нетварнаго бытія (Абсолюта, какъ *causa sui*) связана съ міромъ — а это и есть пантеизмъ.

*) См. рецензію Н. О. Лоссаго на книгу С. Л. Франка (Вопросы философіи и психологіи)

Мы подошли къ очень существенному пункту въ нашемъ разсужденіи: пантеизмъ мы отвергаемъ здѣсь не по богословскимъ, а по философскимъ основаніямъ; поэтому опасность пантеизма является для насъ философскимъ аргументомъ. Богословски пантеизмъ такъ слабъ и безпомощенъ, что онъ сохраняетъ свою силу въ религіозной сферѣ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не обнаруженъ: вѣдь въ основѣ всякаго религіознаго опыта лежитъ непосредственное воспріятіе надмірности Божества, Его свободы отъ міра. Христіанская идея Боговоплощенія абсолютно чужда пантеизму, ибо вся тайна Боговоплощенія въ томъ и состоитъ, что Богъ и міръ не одно и то же. Но пантеизмъ, взятый въ своемъ существѣ, въ своемъ понятіи представляетъ незаконное сочетаніе началъ, которыя не могутъ быть соединены — начала Абсолюта и начала тварности. Статическій пантеизмъ Спинозы, уравнивающій Бога и міръ (*Deus sive natura*), представляетъ наиболѣе ясную и прямолинейную, но вовсе не единственную форму недолжнаго сближенія этихъ двухъ понятій. У Спинозы уравненіе ихъ имѣетъ притомъ статическій характеръ, чѣмъ еще рѣзче подчеркивается неестественность и непріемлемость его философіи. Но и пантеизмъ, взятый въ динамическомъ своемъ выраженіи, является рѣзкое и совершенно прозрачное по своей недопустимости отождествленіе (хотя бы и частичное) Абсолюта и твари. Міръ тваренъ именно потому, что въ немъ нѣтъ абсолютной точки, отъ которой идетъ его начало, — и та сфера, изъ которой надо выводить міръ, потому и является абсолютной, что она произвольна, является подлинной *causa sui*. Абсолютное не есть тварь, тварь не есть Абсолютное, — эта пара понятій до конца другъ друга исключаютъ. Именно потому философски и недопустимо ихъ отождествленіе. Тѣ гносеологическія толкованія, ко-

торыя раздвигаютъ Бога и міръ не онтологически, а гносеологически, лишь заостряютъ философскую несоединимость этихъ двухъ понятій, — если они оказываются лишь разными «категоріями» (понятіе, которымъ безъ конца, хотя и безъ солидныхъ основаній такъ часто злоупотребляетъ трансцендентализмъ), сопринадлежащими одному и тому же духу, то этимъ лишь удостовѣряется ихъ существенное различіе въ «самихъ себѣ» (при единствѣ точки ихъ «прикрѣпленія»).

Статическій пантеизмъ, говорящій о тождествѣ Бога и міра, его динамическая форма, утверждающая существенное единство міра и Бога въ ихъ развитіи не являются единственными формами пантеизма. Мы имѣемъ пантеизмъ всюду, гдѣ есть хотя бы и неполное, частичное отождествленіе ихъ, гдѣ понятіе Абсолюта — хотя бы въ одной точкѣ — сливается съ понятіемъ твари. Поэтому система Платона, въ которой Богъ, Абсолютъ, стоитъ «по ту сторону бытія» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), вообще отдѣленъ и отличенъ отъ міра, все же является системой пантеизма, такъ какъ у него міръ происходитъ отъ Бога (путемъ эманации). По существу міръ у него есть умаленное Божество, а Богъ есть свободный отъ ограниченій міръ. Существенное родство міра и Бога означаетъ нѣкоторое, хотя бы и частичное ихъ тождество. То же надо сказать и о системѣ Гегеля, гдѣ развитіе міра служитъ средствомъ для самораскрытія Абсолюта. И у Платона и у Гегеля абсолютное переходитъ въ тварное, нуждается въ немъ, безъ него не можетъ быть абсолютнымъ, — и здѣсь какъ разъ и является философски недопустимая подмѣна того понятія Абсолютнаго, которое единственно приемлемо, какъ понятіе *causa sui*, подлиннаго по своей внутренней независимости и самодостаточности начала, — понятіемъ Абсолюта, въ которомъ Абсолютное не до конца и не во всемъ держится само

собой. Пантеизмъ основанъ всегда на томъ, что въ немъ смѣшивается и спутывается начало Абсолютное съ началомъ условнымъ, тварнымъ. Спиноза былъ совершенно правъ, когда логически отдѣлялъ субстанции отъ сферы модусовъ, строго и четко противопоставлялъ ихъ, — и если онъ затѣмъ объявлялъ существенное тождество Бога и міра, то онъ сознательно шелъ на отождествленіе этихъ двухъ *toto genere* различныхъ сферъ. Они у него и остались двумя сферами, несводимыми одна къ другой, — и въ этомъ дано достаточное отверженіе пантеизма. Тождество Бога и міра можетъ быть декларировано, но никогда не можетъ быть оправдано по логической несводимости этихъ двухъ понятій. Единственная возможность связать эти понятія дана въ идеѣ *творенія*, согласно которой міръ не рождается отъ Бога (тогда онъ по существу однороденъ съ нимъ), не происходитъ отъ него, а *создается* Богомъ, впервые Имъ приводится къ бытію. Абсолютное не можетъ перейти въ міръ, хотя можетъ создать его; міръ *ни въ чемъ* не можетъ быть Абсолютомъ, хотя зависитъ отъ него и Имъ опредѣляется. Понятіе творенія, отличное и отъ идеи тождества и идеи эманации и идеи рожденія и раскрытія Абсолюта въ мірѣ, на обѣ стороны корректно соблюдаетъ самотождественность двухъ понятій, которыя оно соединяетъ. Абсолютное, черезъ актъ творенія, не перестаетъ быть абсолютнымъ, міръ, созидаемый Абсолютомъ, ни на одну іоту не становится отъ этого Абсолютомъ. Поэтому непримѣнимость понятія творенія въ отношеніи Бога и міра и является существеннымъ и основнымъ для понятія пантеизма. Въ свѣтѣ этой задачи, поставленную выше (о преодолѣніи платонизма), мы и формулировали, какъ освобожденіе софійнаго ученія о мірѣ *отъ понятія нетварности сферы идей*. Нетварность сферы идей, лежащихъ въ основѣ міра, сообщаетъ міру, т.-е.

его идеальной основѣ начала абсолютности, т. - е. смѣшиваетъ порядокъ тварнаго и абсолютнаго бытія. Возможно ли однако построить ученіе объ идеальной основѣ міра такъ, чтобы сюда не былъ привнесень элементъ нетварности? Это есть основной вопросъ нашъ: *необходимость* освобожденія ученія о софійности міра отъ момента нетварности показана въ томъ, что этотъ моментъ ведетъ къ пантеизму, къ смѣшенію сферы Абсолюта и сферы тварнаго бытія; теперь остается показать *возможность* такого построенія ученія о софійности міра, которое не будетъ насъ выводить за предѣлы тварнаго бытія.

5. Займемся прежде всего установленіемъ тѣхъ трудностей, которыя несетъ съ собой ученіе о нетварной природѣ идей. Ученіе Платона устанавливаетъ полную и рѣшительную трансцендентность идей міру: они отличны *toto genere* отъ дѣйствительности, какъ она дана намъ въ чувственномъ опытѣ. Однако мы приходимъ къ нимъ черезъ матеріаль чувственнаго опыта, и это вскрываетъ съ достаточной силой непреерекаемую *связь* міра идей съ міромъ, открытымъ намъ въ чувственномъ опытѣ: міръ идей именно потому и является идеальной *основой* міра. Если у Платона идеи являются трансцендентными чувственно данному міру, — то это было хорошо лишь какъ раскрытіе всей проблематики софійнаго ученія о мірѣ. Идеальная основа міра не могла бы быть *основой* міра, если бы она не возвышалась надъ чувственно даннымъ міромъ; но чтобы быть связанной съ міромъ, который эта идеальная основа создаетъ, она должна имѣть въ себѣ черты, опредѣляющія извнутри эту связь. Первоначальный трансцендентизмъ Платона получилъ сильное ущемленіе уже въ его ученіи объ Эросѣ, который прорываетъ средостѣніе, отдѣляющее міръ чувственный отъ міра нечувственнаго и подымаетъ насъ къ идеальной сферѣ.

Но устремленность чувственного міра къ идеальному бытію не создаетъ еще прочной связи двухъ сферъ, а лишь открываетъ необходимость ея. Въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ приходитъ къ ученію объ идеяхъ, какъ силахъ; но этотъ новый, динамическій аспектъ идей не разрываетъ, не уничтожаетъ того *χωρισμός*, того трансцендентизма идей чувственному міру, который вытекаетъ изъ основныхъ свойствъ обоихъ сферъ. Аристотель, какъ извѣстно, внесъ иную поправку въ основную концепцію Платона: онъ рѣшительно отбросилъ моментъ трансцендентизма, признавъ, что идеи (формы) не существуютъ внѣ единичныхъ вещей. Этимъ впрочемъ не снимается онтологическая разнородность міра вещей и міра формъ, — какъ это видно изъ ученія Аристотеля о чистой формѣ. Чистая форма, въ которой нѣтъ ни одного грана чувственной реальности (матеріи) есть Богъ, есть чистый Духъ, чистое самосознаніе. Замѣчательно въ этомъ ученіи то, что Аристотель въ немъ впервые довелъ до конца изслѣдованіе природы духовнаго (идеальнаго) бытія. Духовное бытіе, согласно Аристотелю, *есть субъектъ*, т.-е. обладаетъ самосознаніемъ. Этимъ вносится чрезвычайно важный коррективъ въ ученіе Платона объ идеяхъ — у Платона идеи безсубъектны, они суть духовныя сущности, но не обладаютъ самосознаніемъ. И если вполнѣдствіи Лейбницъ превратилъ идеи Платона въ монады, обладающія внутреннимъ міромъ, являющіяся «субъектами», то у Аристотеля эта же мысль выражена еще отчетливѣе и сильнѣе. Чистая идея (чистая форма) единична, она есть Абсолютный Субъектъ, чистое самосознаніе. И это значитъ, что духовное бытіе, какъ таковое, и есть субъектное бытіе. Этимъ внесена чрезвычайно важная поправка, хотя этимъ, какъ разъ для софійнаго пониманія міра открываются новыя трудности. Въ конструкціи Платона идеальная основа міра, даже понятая какъ система

и единство, не имѣетъ въ себѣ начала самосознанія; если же, вслѣдъ за Аристотелемъ, признать, что идеальное бытіе, будучи духовнымъ, должно имѣть начало самосознанія, тогда и софійная сторона міра должна быть субъектомъ. Въ Тимеѣ, о которомъ рѣчь будетъ ниже, Платонъ строитъ понятіе міровой души, имѣвшее такое громадное значеніе въ исторіи софійной проблемы. Міръ, какъ тварная Софія, долженъ быть не только живымъ всеединствомъ, какъ это лучше всего показалъ С. Франкъ, но долженъ обладать самосознаніемъ. Поскольку Франкъ отождествляетъ софійную основу міра съ Абсолютомъ, постолько для него исчезаетъ трудности, — но при отверженіи этого отождествленія (для чего, какъ мы видѣли, имѣются достаточныя основанія), проблема самосознанія въ тварной Софіи становится очень существенной. Настоящія трудности этого, но и ключъ къ рѣшенію ихъ не могутъ быть указаны въ софійномъ ученіи о мірѣ — и должны быть развиты какъ въ софійной антропологіи, такъ и въ богословіи.

Для Аристотеля вещи не могутъ быть отдѣляемы отъ своихъ «идей»: идеи пребываютъ въ вещахъ, какъ ихъ идеальная основа и какъ ихъ творческая сила, ихъ «энтелехія». Но при такомъ сближеніи сферы идей и сферы единичныхъ вещей утрачивается идеальный характеръ идей, они становятся творческой силой, энтелехійно направляющей процессъ жизни и развитія вещей, а потому включенной въ сѣть времени и пространства. Аристотель извлекъ изъ ученія Платона объ идеяхъ лишь ихъ натурфилософскій аспектъ, пройдя мимо тѣхъ гносеологическихъ мотивовъ, которые дѣлаютъ неизбѣжнымъ отдѣленіе идеи вещей отъ самихъ вещей. Въ сущности исторія философіи не дала иныхъ рѣшеній этой проблемы, кромѣ того, которое намѣчено самимъ Платономъ въ Тимеѣ. Философская мысль либо отходила отъ Пла-

тоновской постановки вопроса и не останавливалась на проблемѣ идеальной основы міра (кромѣ космологическаго и натурфилософскаго аспекта этой проблемы), либо шла вслѣдъ за Аристотелемъ (т.-е. уклонялась отъ строгой постановки ея у Платона), либо заходила въ тотъ тупикъ, который былъ намѣченъ уже у Платона. Связь «идей», «сущностей» съ вещами, сущностью или идеей которыхъ они являются, остается неясной, — а въ силу этого софійное пониманіе міра оказывается лишеннымъ настоящей опоры. Признаніе идеальной основы міра не можетъ быть цѣннымъ подспорьемъ для пониманія міра, пока вопросъ о связи софійной основы міра съ міромъ остается висѣть въ воздухѣ. Поэтому Платоновскій идеализмъ, сыгравшій такую громадную роль въ установленіи *логическихъ* основъ въ познаніи міра, — какъ это видно на теоріи *понятій*, употребляемыхъ въ естествознаніи (напомнимъ о фундаментальной работѣ Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung»), — для ученій о мірѣ не имѣлъ значенія. Новѣйшій платонизмъ, развитый Гуссерлемъ, замыкается въ предѣлахъ логической стороны знанія, плодотворно проявляетъ себя въ психологіи, но для ученія о мірѣ тоже не имѣетъ значенія. Софійное пониманіе міра остается — если воспользоваться извѣстной терминологіей Канта — регулятивной, а не конститутивной идеей. Лишь въ натурфилософскомъ аспектѣ софійное ученіе о мірѣ вошло въ конкретную связь съ естествознаніемъ, но при неполнотѣ общей теоріи софійнаго ученія о мірѣ, оно вылилось въ систему натурализма. Изъ этого достаточно видно, какое огромное мѣсто въ софіологіи занимаетъ вопросъ о связи идеальной основы міра съ чувственнымъ бытіемъ. То, что намѣтилъ Платонъ въ Тимеѣ, проложило путь для новой постановки этого вопроса, но тѣмъ самымъ отклонило его нѣсколько въ сторону.

Въ виду огромной исторической и принципиальной важности концепции, развитой Платономъ въ Тимеѣ, остановимся на время на этой концепции. Она значительно и существенно отступаетъ отъ чистаго платонизма, вводитъ рядъ понятій, которые нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не встрѣчаются. Близость этихъ понятій къ системѣ библейской натурфилософiи, — создавшая возможность христіанской переработки Тимея — особенно рѣзко ставитъ вопросъ о происхожденіи этихъ понятій у Платона. Таковы понятія *творенія* и *Творца* (Деміурга) — лишь въ Тимеѣ впервые выступающія на первый планъ: послѣ Тимея она надолго исчезаетъ изъ обихода философскихъ понятій.

Прослѣдимъ ходъ разсужденій, изложенныхъ въ «Тимеѣ». Тимей ставитъ вопросъ о томъ, считать ли міръ имѣющимъ начало или не имѣющимъ (Tim. 27 с.)? Все, что «происходитъ», возникаетъ по закону причинной связи. Какъ же возникаетъ міръ? Вотъ отвѣтъ Тимея: его *творитъ* (*ἀπέργαζται* Tim. 28a) Деміургъ, который все время при этомъ глядитъ на то, что является всегда равнымъ себѣ (=идеи В. 3.): пользуясь этимъ образцомъ (*παρά δειγμάτων*), Деміургъ создаетъ идею *) и силу міра (*ἰδέαν καὶ δύναμιν*), — и потому все у него по необходимости выходитъ прекраснымъ... Міръ возникъ (*γεγονεν*) ибо онъ видимъ и осязаемъ и имѣетъ тѣло, ... т.-е. чувственно, а все чувственное возникаетъ, является тварнымъ (*γεννητὰ ἔφανη*). Въ этихъ словахъ съ чрезвычайной четкостью отмѣчена тварность міра: міръ не можетъ быть безпричиннымъ, ибо не можетъ быть *ἀγέννητον* (нетварнымъ); поэтому и важно «найти творца и отца всего этого міра» (*εὑρεῖν τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός*). Кстати отмѣтимъ,

*) Здѣсь разумѣется «форма», «планъ», а не идея какъ вѣчное бытіе.

что Деміургъ прямо именуется дальше «Богомъ» (30а), а также «отцомъ вещей» (41а).

Во всей этой картинѣ, ярко и красочно нарисованной, поражаетъ идея творенія. Богъ (Деміургъ) творитъ вещи по ихъ вѣчнымъ образцамъ, — и вещамъ сообщается ихъ «*idéa*» (форма) и сила. Значеніе вѣчныхъ идей остается *лишь для момента творенія* и послѣ этого вещи живутъ своей собственной жизнью. «Идеи» принадлежатъ сами къ нетварному бытію и служатъ лишь образцами для міра тварнаго. Это, конечно, заключаетъ въ себѣ глубокое измѣненіе самыхъ основъ идеологіи Платона, такъ какъ все отношеніе идей къ міру ограничено актомъ творенія вещей: такимъ образомъ трудность дуализма не просто смягчается, но въ извѣстномъ смыслѣ снимается, ибо внѣ акта творенія вещи прямого отношенія къ идеямъ не имѣютъ. Однако, какъ развиваетъ Платонъ въ томъ же Тимей, названіе вещей лишь предваряетъ познаніе идей, иначе говоря, гносеологическій аспектъ идеологіи сохраняетъ и здѣсь свою силу, хотя трудности метафизическаго дуализма здѣсь устранены.

Тимей стоитъ одиноко среди діалоговъ Платона, хотя и предполагаетъ ихъ. Ученіе о твореніи міра, о Творцѣ сведеніе ученія объ идеяхъ къ ученію о вѣчныхъ образцахъ (*пара деγματα* — самый терминъ этотъ встрѣчался у Платона и раньше), — все это ново и необосновано, но именно этой части ученія Платона суждено было сыграть такую громадную роль въ ученіи о мірѣ. Въ позднѣйшемъ платонизмѣ возникаетъ мысль о томъ, что идеи, какъ нетварные образцы міра, не существуютъ внѣ Бога: они толкуются какъ «мысли Бога». Этимъ побѣждается одна изъ труднѣйшихъ сторонъ въ идеологіи Платона: безсубъектныя идеи не являются самостоятельнымъ духовнымъ бытіемъ, они являются теперь мыслями Бога, находятъ свою

основу въ Абсолютномъ субъектѣ, къ которому онтологически и принадлежать. Въ переходномъ ученіи Филона субъектомъ идей является Логось (о которомъ Филонъ шговорить, что онъ ни *ἀγέννητος*, ни *γέννητος*, а *μέσος*), а сами идеи безспорно уже сотворены. Но поскольку Логось остается въ сферѣ Абсолюта (что достигается съ предѣльной четкостью въ ученіи о Тріединомъ Богѣ въ христіанской догматикѣ), идеи остаются въ области нетварнаго бытія. Нетварность идей этимъ окончательно укрѣпляется, но тѣмъ самымъ совершается раздвоеніе въ софіологіи. Нетварная Софія (міръ идей) есть Софія въ Богѣ, софійное же ученіе о мірѣ отрывается отъ момента нетварности. У Аристотеля, какъ позже у стоиковъ въ ихъ ученіи *λόγος σπερματικοί*, «идеи» (формы) вещей не существуютъ отдѣльно отъ вещей. Софійное ученіе о мірѣ тѣснѣе связывается съ общимъ ученіемъ о мірѣ, а то идеальное бытіе, къ установленію котораго ведутъ гносеологическіе анализы, открывается отъ непосредственнаго отношенія къ міру и связывается съ Абсолютомъ, съ Богомъ.

Чтобы оцѣнить весь смыслъ этой эволюціи идеологіи Платона, необходимо уяснить себѣ, что передъ Платономъ — если не считается съ «Тимеемъ» — стояла по существу лишь проблема софійности *міра*, проблема того идеальнаго и нетварнаго (по его концепціи) бытія, къ которому мы восходимъ, познавая міръ. Въ Тимеѣ впервые намѣчается софійная проблема въ Богѣ, т.-е. создается новое удвоеніе въ самомъ ученіи объ идеяхъ. Какъ *κόσμος νοητός* міръ идей существуетъ передъ Богомъ или же — по позднѣйшему толкованію идей, какъ мыслей Божіихъ — въ Богѣ. У Филона этотъ *κόσμος νοητός* принадлежитъ къ тварному міру въ виду его ученія о чистой трансцендентности Божества, но въ христіанской метафизикѣ *Λογος* раскрывается въ своей принад-

лежности къ Абсолюту, а съ нимъ и *κόσμος νοητός*, какъ идеальный прообразъ міра входитъ въ сферу Абсолютнаго. Но отъ этого міра вѣчныхъ идей — мыслей Божіихъ, а потому пребывающихъ въ лонѣ Абсолюта — уже по Тимею надо отличать «идею» и «силу» въ вещахъ, — или если воспользоваться терминологіей Аристотеля — надо отличать «сущность», пребывающую въ вещахъ и составляющую ихъ энтелехію. Софійная основа міра и Софія въ Богѣ не только по имени близки, но и по «содержанію» тождественны, — но по способу ихъ бытія *toto genere* они различны. Софія въ Богѣ есть *κόσμος νοητός*, софійная основа міра цѣликомъ принадлежитъ къ тварному міру.

Такъ раздвинулись эти двѣ части софійной проблемы: дуализмъ трансцендентнаго и имманентнаго, Абсолютнаго и тварнаго бытія разрѣзаетъ сферу идей или во всякомъ случаѣ раздвигаетъ въ ней сторону, связанную съ Абсолютомъ, и сторону, связанную съ міромъ.

Это раздвиженіе достаточно обосновано; оно не усложняетъ нарочито софійную тему, а лишь обнажаетъ реальную трудность въ ней. Поэтому это раздвиженіе было плодотворнымъ или во всякомъ случаѣ должно быть понято какъ цѣнное и вѣрное. Проблема софійности міра теперь становится опредѣленнѣе, яснѣе: она заключается въ уясненіи природы софійной основы міра. Конечно, это уясненіе должно итти въ обѣ стороны: должно быть уяснено и отношеніе софійной основы міра къ міру и отношеніе ея къ Абсолюту. Я не буду здѣсь входить въ проблему софіологическаго богословія, и ограничусь указаніемъ на то, что ученіе о *κόσμος νοητός* въ Богѣ (принимая толкованіе идей какъ мыслей Божіихъ) тоже влечетъ за собой опасность пантеизма, *ибо учитъ о предвѣчномъ существованіи міра въ Богѣ*. Это предвѣчное существованіе міра дано въ идеальныхъ

его прообразахъ, но тѣмъ самымъ все же въ самой природѣ Божества, какъ таковой, міръ данъ хотя бы идеально. Говорить, что такая данность міра въ Богѣ носитъ лишь идеальный характеръ, т.-е. означаетъ *возможность* міра въ Богѣ, а не реальную его соприсущность природѣ Бога, конечно, означаетъ извѣстный выходъ изъ положенія, но этотъ выходъ не устраняетъ пантеизма по существу, ибо идеальные прообразы міра связаны, въ своей интенціи и смыслѣ, съ *творимымъ* бытіемъ, хотя еще не реализованнымъ, но уже соприсущимъ Богу въ своемъ идеальномъ содержаніи. Твореніе міра, съ этой точки зрѣнія, является твореніемъ въ духѣ «Тимея», а не Библии: оно заключается лишь въ реализаціи міра, а не твореніи его по существу. Бога въ этой концепціи нельзя мыслить отдѣльно отъ міра: міръ данъ Ему какъ *κόσμος νοητός*; идеальность этого предвѣчно существующаго міра не устраняетъ интендированности идей къ ихъ реализаціи, ибо идеи міра были лишь идеальнымъ предвареніемъ возможнаго *тварнаго* міра, не имѣя собственнаго бытія. Изъ тупика пантеизма можно выйти въ ученіи о *κόσμος νοητός*, если отвергнуть ихъ *совѣчность* Богу и отнести возникновеніе *κόσμος νοητός* къ «предвѣчному Совѣту Божію», къ замыслу Бога о созданіи міра. Это предполагаетъ какое то особое *время* въ Богѣ, фиксируетъ какую то точку въ жизни Бога, — но какъ ни трудно мыслить время въ Вѣчности, однако лишь при этомъ вводномъ понятіи *κόσμος νοητός* (реальность чего въ Богѣ нѣтъ оснований отвергать) оказывается не совѣчнымъ Богу, а слѣдовательно связаннымъ не съ природой Божества.

Я ограничусь этимъ замѣчаніемъ въ сторону софіологическаго богословія и добавлю еще, что въ софійной антропологіи, въ частности въ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, впервые дается надлежащая точка для сопоставленія софійнаго

ученія о мірѣ и софіологическаго богословія. Въ настоящемъ этюдѣ, занятомъ первой проблемой, мы можемъ спокойно пройти мимо труднѣйшихъ темъ софіологическаго богословія.

6. Основная тема, занимающая насъ, связа на съ вопросомъ о возможности преодоленія платонизма въ смыслѣ устраненія элемента нетварности (*ἀγέννητον*) изъ ученія о софійной основѣ въ мірѣ. Иначе эту задачу можно выразить, какъ устраненіе элемента пантеизма изъ этого ученія. Какъ ученіе о Богѣ должно въ чистотѣ и строгости сохранить начало Абсолютности въ Богѣ и о свободѣ отъ всякаго внесенія связи съ тварнымъ бытіемъ, такъ обратно ученіе о мірѣ *должно быть до конца ученіемъ о тварномъ бытіи*. Міръ во всемъ есть тварное бытіе, — и если мы въ немъ усматриваемъ идеальную сторону, то сама эта идеальная сторона міра, его софійная основа должна быть истолкована *въ границахъ тварнаго бытія*. Эта тема о преодолѣніи всякаго элемента нетварности въ мірѣ совершенно параллельна темѣ о преодолѣніи момента тварности въ Абсолютѣ — на обѣ стороны возможно избѣжать пантеизма лишь въ томъ случаѣ, если только Абсолютное будетъ мыслиться какъ Абсолютное, а тварное какъ тварное. Поэтому и возникаетъ вопросъ: возможно ли это? Беря этотъ вопросъ въ отношеніи къ темѣ о мірѣ мы можемъ формулировать вопросъ такъ: возможно ли ученіе о софійности міра уяснить такъ, чтобы въ него не былъ внесенъ элементъ нетварности? Иначе говоря — возможно ли ученіе Платона объ идеяхъ (беря это ученіе въ его существѣ) изложить такъ, чтобы моментъ *ἀγέννητον* (нетварности) не входилъ бы въ самое существо идеи? Возможно ли преодоленіе платонизма въ этомъ направленіи?

Не трудно увидѣть корень того смѣшенія въ гносеологическомъ изслѣдованіи у Платона, которое привело къ ученію объ *ἀγέννητον*. Въ

современномъ платонизмѣ типа Гуссерля это ученеіе отсутствуетъ, въ классическомъ платонизмѣ оно глубоко связано съ подходомъ къ проблемѣ идей. У Гуссерля гносеологическій анализъ рѣшительно избѣгаетъ всякой «онтофикаціи» и оставляетъ различіе идеальнаго и чувственнаго имѣющимъ силу лишь въ порядкѣ познанія. У Платона же гносеологическій анализъ такъ переплетается съ метафизическимъ, между гносеологическими и метафизическими различіями устанавливается такая полная и существенная параллель, что она является даже аргументомъ для Платона. Различію чувственнаго и надчувственнаго знанія соответствуетъ различіе двухъ категорій бытія — *γένεσις* и, *το ἔντως ὄν*. То, что не принадлежитъ *γένεσις* у, то стоитъ внѣ его, т. - е. является *ἀγεννητον*. Это не доказательство, а простой выводъ изъ указанной параллелизаціи гносеологическихъ и метафизическихъ положеній. Если же вдуматься въ самый анализъ Платона, то безспорнымъ является, въ силу этой аргументаціи, столь часто развиваемой Платономъ въ его діалогахъ, лишь «идеальность» идеи, т.-е. свобода ихъ отъ границъ пространства и времени. Истолкованіе этой идеальности въ метафизическихъ терминахъ есть настоящее *μετάβασις εἰς ἄλλογενος*, всякой вещи усматривается нами какъ *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, какъ тождественное себѣ единство, сохраняющее свою силу независимо отъ измѣненій во времени и пространствѣ. Эта независимость отъ времени и пространства есть просто иное выраженіе самотождественности всякаго эйдоса, всякой «сущности». Время и пространство могутъ его пронизывать, но этимъ не устраняютъ его идеальной устойчивости. Изъ этого не слѣдуетъ ли безконечность идеальной стороны бытія — въ томъ смыслѣ, что никакой границы во времени и пространствѣ не можетъ быть для него указано?

Если думать о бесконечности впередъ, то въ этомъ нѣтъ никакой трудности, но совсѣмъ иное приходится сказать о бесконечности назадъ, въ прошлое. То, что однажды началось, можетъ обладать свойствомъ бесконечной жизни, но сама наличность бесконечной жизни *не означаетъ еще ея безначальности*. Нѣтъ не только никакого противорѣчія въ понятіи тварной бесконечности, т.-е. бесконечности, имѣющей начало, но наоборотъ понятіе безначальной бесконечности, т.-е. нетварности логически утверждаетъ *единичность* такой нетварной субстанціи. Съ полной отчетливостью это формулировалъ уже Спиноза. Плюрализмъ возможенъ лишь въ области тварнаго, относительнаго бытія, въ области же абсолютнаго бытія онъ логически не можетъ быть удержанъ. Поэтому открытіе плюральнаго бытія ведетъ къ абсолютизації его, если только бесконечность влечетъ за собой его безначальность. Изъ этого затрудненія можно выйти такъ, какъ это сдѣлалъ Франкъ, т.-е. признать, что идеальное бытіе есть нѣкое всеединство: оно единично и признаніе его абсолютности не создаетъ дальнѣйшихъ логическихъ затрудненій. Раздѣляя во многомъ аргументацію Франка, я долженъ признать, что позиція Франка даетъ единственный выходъ изъ тупиковъ платонизма (беря его въ ученіи объ идеяхъ, какъ основѣ міра). Если идей множество, они не могутъ входить въ абсолютное бытіе, слѣдовательно не могутъ быть безначальны. Поэтому для всѣхъ системъ, продолжающихъ идти по путямъ Платона, необходимо: либо признать организмъ идей всеединствомъ и Абсолютомъ, либо признать тварность сущностной стороны въ вещахъ. Понятіе тварнаго идеальнаго бытія логически вполне допустимо уже по одному тому, что само время, какъ оно извѣстно намъ по тварному бытію, тварно: иначе мыслить его не приходится. Оно возникаетъ вмѣстѣ съ возникновеніемъ

міра. Можно итти путемъ Франка, но его построе-
ніе, вполнѣ удачное въ части, обращенной къ объяс-
ненію міра, содержитъ въ себѣ трудность въ та-
комъ сближеніи Абсолюта и тварнаго бытія, ко-
торое по разнымъ основаніямъ не можетъ быть при-
нято. Всеединство, о которомъ постоянно говорятъ
Франкъ, такъ близко, такъ непосредственно свя-
зано съ феноменальнымъ бытіемъ, что оно со-
участвуетъ въ его жизни и тѣмъ является въ мни-
мости своей абсолютности. Оно по существу со-
пряжено съ тварнымъ бытіемъ и онтологически
неотдѣлимо отъ него. Именно вслѣдствіе этой он-
тологической близости своей къ міру тварному
софійная основа міра не можетъ быть вводимая въ
сферу Абсолютнаго, иначе получается то непоз-
волительное сближеніе Абсолюта и тварнаго бы-
тія, которое внутренне заключаетъ въ себѣ нача-
ло пантеизма.

Лишь понятіе тварнаго бытія даетъ ключъ
къ логически и философски корректному уясненію
всего вопроса. Съ метафизической точки зрѣнія
міръ во всемъ тваренъ — и въ своей идеальной
основѣ и въ своемъ чувственномъ многообразіи;
иначе говоря, въ основу творенія положена идеаль-
ная, всеединая и цѣлостная система, источникъ
творческихъ силъ, живая, энтелехійная субстан-
ція міра, идеальное предвосхищеніе основныхъ его
будущихъ формъ. *Это и есть первая стадія твo-*
ренія, ибо облеченіе идеальной основы міра въ
чувственную оболочку было въ значительной сте-
пени лишь объективацией, выявленіемъ того, что
заключалъ въ себѣ міръ какъ идеальная система.
«Сѣмена вещей» въ этой идеальной, софійной ос-
новѣ міра были даны уже, — идеи вещей поистин-
нѣ неотдѣлимы отъ вещей, будучи реальной и
живой творческой основой ихъ. Поэтому софій-
ная основа міра есть не *κόσμος νοητός*, но живая
и дѣйственная, но въ то же время идеальная,

не знающая непрозрачности и границъ времени и пространства система, для которой неизбежно было облечься въ чувственную оболочку, специфицировавшую и дифференцировавшую ту идеальную систему міра, которая была создана «въ началѣ».

Такова схема метафизики творенія. Тварное бытіе сплошь тварно, но есть вѣчное «древо жизни», есть подлинная, хотя и небезначальная вѣчность софійной основы міра. Поэтому и реально для пониманія міра понятіе грѣха, тѣнь котораго отъ человѣка пала на весь міръ (Римл. 8, 19-22), что идеальная цѣлостность и стройность міра, по естественному ходу вещей, нынѣ не находитъ своего гармоническаго обьективированія въ мірѣ. Тѣнь грѣха не устранила, не ослабила тварной Софіи, но ослабила возможность ея всецѣлой реализаціи въ чувственномъ мірѣ, который подлежитъ «спасенію», «обоженію», которое вернетъ міру утраченное, первозданное соотвѣтствіе его чувственной стороны идеальной. Грѣхъ въ мірѣ разстроилъ іерархію тварной Софіи и чувственнаго, во времени и пространствѣ осуществляющаго свое многообразіе міра, но творческая сила и идеальный замыселъ бытія живы въ мірѣ и нынѣ.

Но понятіе тварной вѣчности, тварной Софіи является вполне разрѣшающимъ и тѣ гносеологическія проблемы, которыя встаютъ передъ нами. Познаніе міра идетъ отъ его феноменальной стороны къ «идеѣ» — познаніе міра у человѣка есть распознаваніе именно идеальной стороны въ чувственномъ мірѣ. У животныхъ, у дѣтей, отчасти и у взрослыхъ существуетъ чувственное познаніе какъ таковое, переходящее непосредственно въ дѣйствіе, но то познаніе, которое заключаетъ въ себѣ усвоеніе «понятій» о мірѣ, а не только самого міра есть усвоеніе «идей» въ вещахъ. То, что при этомъ познается, есть не отвлеченная «сущность», получаемая при отбрасываніи всего чувственнаго,

а живая и творческая, но и идеальная, т.-е. пребывающая вѣчно (хотя и не безначально) основа бытія. «Идеація» или усвоеніе въ идеальной интуиціи «сущностей» есть непроеизводная сила нашего духа, но способъ познанія и усвоенія софійной основы міра удостовѣряетъ только одно — идеальность ея, но ничего не имѣетъ въ себѣ устраняющаго тварность ея.

Итакъ, софійная основа міра есть цѣликомъ и до конца тварная. Это значить что въ пониманіе міра нами не привносится ни одного грана абсолютнаго начала. Какъ мыслить въ Абсолютѣ міръ, — есть не столько философская, сколько богословская тема, однако въ связи съ ученіемъ объ образѣ Божіемъ, чего я долженъ коснуться въ слѣдующемъ этюдѣ. Здѣсь же мнѣ хочется только отмѣтить что даетъ, сравнительно съ современнымъ естественно научнымъ пониманіемъ міра, софійное пониманіе его, намѣченное въ предыдущихъ страницахъ.

7. Современный натурализмъ выросъ изъ деизма, т.-е. изъ исключенія промыслительнаго дѣйствія Бога въ мірѣ. Продуманный до конца, онъ ведетъ къ исключенію чуда, которое какъ разъ и есть дѣйствіе Бога въ мірѣ, а слѣдовательно къ уничтоженію всякой религіозной жизни, ибо религіозная жизнь вся основана на возможности прямого и непосредственнаго взаимообщенія съ Богомъ. Но замыкая міръ въ немъ самомъ, пытаюсь обойтись безъ признанія дѣйствія Бога въ мірѣ, натурализмъ постоянно долженъ выходить за предѣлы реального міра. Космологическіе и натурфилософскіе мотивы неизбѣжно вдвигаютъ въ натурализмъ ученіе о природѣ, какъ «творческой эволюціи», какъ о непрерывномъ и неизсякаемомъ потокѣ творческой энергіи, опредѣляющемъ смѣну явленій. Натурализмъ не въ состояніи учить объ

одной *natura naturata*, онъ неизбежно учить о *natura naturans*: природа подчинена закономерности, ни происхождение которой, ни устойчивость непонятны, природа неисчерпаема въ своей мощи, въ своемъ неустанномъ движеніи впередъ. Натурализмъ съ внутренней необходимостью развиваетъ мистическое воспріятіе природы — и порождаетъ тѣмъ самымъ свою реакцію — позитивизмъ. Но позитивистическій натурализмъ не сокращаетъ, а умножаетъ загадки и въ концѣ концовъ приходитъ къ очень скромной задачѣ «описанія фактовъ», не претендуя на истолкованіе ихъ. Такъ возникаетъ изъ позитивизма агностицизмъ (О. Контъ — Г. Спенсеръ), изъ котораго неизбежно снова рождается мистицизмъ (обычно пантеистическаго типа). Естествознаніе никакъ не можетъ себя изолировать отъ проблемы міросозерцанія и тамъ, гдѣ это пытаются осуществить, тамъ незамѣтно вырастаетъ міросозерцательная установка. Изъ этого круга выходомъ является критицизмъ, четко и опредѣленно констатирующий непрерывность перехода отъ науки къ міросозерцанію, отъ познанія частей къ познанію цѣлаго. Но критицизмъ несетъ съ собой ученіе объ идеальныхъ элементахъ въ познаніи и тѣмъ самымъ сразу освобождаетъ отъ близорукаго позитивизма: теорія научнаго знанія неизбежно становится системой идеал-реализма.

Софійное ученіе о мірѣ и есть прежде всего ученіе о томъ, что идеальное въ мірѣ есть его «основа», къ которой мы неизбежно приходимъ, когда вдумаемся въ составъ нашего знанія. Идеальное въ мірѣ не есть только «соединительная ткань» закономерности — оно не внѣшне міру, а составляетъ источникъ его структурности и творческой мощи, она извнутри «свѣтитъ» міру. Надо признать одинаково жалкими и скудными тѣ системы, въ которыхъ устраняется либо реальная, либо идеаль-

ная сторона міра: описаніе фактовъ не можетъ затемнить структурности міра и его творческой основы, сосредоточеніе на «законахъ» міра не должно съ другой стороны вести къ «развѣществленію» міра. *) «Плоть» міра столь же дѣйствительна, какъ и идеальная сторона въ немъ. Утвержденіе и уясненіе двухъ сторонъ въ мірѣ, связанныхъ между собой единствомъ тварности, и есть ученіе о софійности міра. Это ученіе есть реализмъ, но освѣщенный признаніемъ идеальной основы всего реального; оно есть идеализмъ, но не отрѣшенный, а конкретный, непосредственно ведущій отъ основы міра къ его живому многообразію. Въ идеальной основѣ міра источники его структурности и цѣлостности, въ ней же основа творческой силы, не изсякающей въ мірѣ.

Но міръ и въ реальной, и въ идеальной сторонѣ своей есть тварное бытіе. Это понятіе тварнаго бытія можетъ быть правильно сформулировано лишь при признаніи того, что объясненіе міра возможно, если только оно исходитъ изъ Абсолюта: Абсолютъ и есть для міра то, отъ чего надо исходить въ объясненіи міра. Міръ ни въ реальной, ни въ идеальной сторонѣ не есть *causa sui*, а слѣдовательно онъ есть тварное бытіе. Что реальное въ мірѣ тварно, это безспорно; но столь же ясно, что и идеальное въ мірѣ тварно, ибо оно безъсубъектно, являясь лишь устойчивой, неизсякающей основой міра. Софійная основа міра сама держится Абсолютомъ, но не можетъ быть нетварной, т.-е. быть Абсолютомъ, ибо тогда она не могла бы быть конкретной основой реального многообразія въ мірѣ. Софійное ученіе о мірѣ тѣмъ и важно, что учитъ о тварной безконечности, о тварной вѣчности, но относя это не къ реальной, а къ идеальной

*) См. мою книгу «Проблема психической причинности». Стр. 124 и дальше.

сторонѣ въ мірѣ. Иначе говоря, оно освобождаетъ отъ внесенія въ міръ, абсолютнаго начала, начала нетварности освобождаетъ отъ смѣшенія двухъ сферъ — нетварной и тварной. Абсолютъ творитъ идеальную основу міра и сообщаетъ ей вѣчную силу бытія; по своей идеальности, свободѣ отъ непроницаемости времени и пространства эта софійная основа міра становится проводникомъ лучей Абсолюта въ міръ. Дѣйствіе Бога въ мірѣ осуществляется черезъ софійную его сферу; поэтому дѣйствіе Бога не разрушаетъ закономерности міра даже тогда когда оно выходитъ за ея предѣлы: софійная основа міра, хранящая закономерность его, остается тождественной себѣ.

Софійность міра достигаетъ своего внутренняго самосвѣченія въ человѣкѣ. Можно сказать, что человѣка нельзя понять въ системѣ натурализма; всякій добросовѣстный и глубокий умъ долженъ это признать. Человѣкъ носитъ въ себѣ тайну времени и сверхвремени, ограниченности и безконечности. Въ своемъ духовномъ бытіи человѣкъ обнаруживаетъ тварность духовнаго міра, но и его идеальность; оно есть высшая точка міра, но оно включено въ міръ. Ученіе о человѣкѣ требуетъ софійнаго ученія о мірѣ. Но признаніе софійности міра не только впервые объясняетъ человѣка, оно раскрываетъ іерархичность и въ немъ *) и въ мірѣ: реальное въ мірѣ и въ человѣкѣ периферично и производно, оно живетъ и живится духовной своей стороной. Натурализмъ всѣхъ толковъ не хочетъ знать Абсолюта и тѣмъ неизбежно вноситъ моменты абсолютности въ міръ; съ другой стороны натурализмъ переходитъ въ акосмизмъ, въ отверженіе міра и гнушеніе имъ, такъ какъ онъ не вмѣщаетъ въ себя той живой свя-

*) См. мой этюдъ «Объ іерархическомъ строѣ души» (Труды Р. Научнаго Института въ Прагѣ. Т. II).

зи съ Абсолютомъ, которая дана въ религіозной жизни. Подлинность этой связи съ Абсолютомъ ведетъ, при господствѣ натурализма, къ призна-нію мнимости и иллюзорности міра, къ акосмизму. Одно лишь софійное ученіе о мірѣ, преодолевая натурализмъ, устраняетъ акосмизмъ: оно указываетъ границы міра, какъ тварнаго бытія, подчиняя его Абсолюту, а въ ученіи объ идеальной основѣ міра устанавливаетъ вѣчную, но и тварную, идеальную, но не безначальную его природу.

В. В. Зѣньковскій.

РЕЛИГІОЗНАЯ УТОПІЯ

АЛ. А. ИВАНОВА

1.

Въ теченіи послѣднихъ 10-15 лѣтъ, главнымъ образомъ историками искусства, нѣсколько разъ поднимался вопросъ о своеобразныхъ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ творца «Явленія Христа народу». Изъ за ставшаго почти что традиціоннымъ образа Иванова, радикала-шестидесятника и реалиста-передвижника, поклонника Давида Штрауса и религіознаго скептика, началъ понемногу выступать иной обликъ художника носившаго въ себѣ «что то мистическое» по выраженію Тургенева, обликъ друга Гоголя, который воспринималъ свою работу, какъ служеніе Богу — «заказыватель Богъ, а не кто другой» (выраженіе Гоголя изъ письма къ Иванову 28. XII. 47) Ивановъ сталъ представляться кой кому художникомъ, воплотившемъ «русскій религіозный идеаль» (Бенуа, Машковцевъ). Въ самомъ дѣлѣ — знакомство съ «Жизнью Иисуса» Штрауса было только началомъ нѣкоего тяжелаго кризиса въ духовномъ развитіи Иванова. *Какъ понималъ* самъ Ивановъ значеніе труда Штрауса и *почему* онъ рѣшилъ посвятить всю свою дальнѣйшую художественную дѣятельность осуществленію грандіознаго плана постройки храма, въ прописи котораго должна была быть воплощена штраусовская конструкція жизни Христа, остается до сихъ поръ не совсѣмъ яснымъ. Во всякомъ случаѣ для Иванова идеи Штрау-

са были никоимъ образомъ не средствомъ «анти-религіозной пропаганды», а наоборотъ — основой какой то своеобразной системы религіознаго переживанія, системы, правда, намъ не совсѣмъ ясной въ цѣломъ. Но вѣдь «штраусіанство» Иванова было лишь позднѣйшимъ этапомъ его развитія; и въ этотъ позднѣйшій періодъ продолжаютъ дѣйствовать болѣе ранніе религіозные мотивы міросозерцанія Иванова — его утопическое и своеобразно-славянофильское православіе. Между тѣмъ объ этомъ раннемъ періодѣ религіознаго развитія Иванова мы знаемъ совсѣмъ мало.

Религіозная эволюція Иванова и не можетъ быть, конечно, понята безъ изученія до сихъ поръ полностью неопубликованныхъ рукописей Иванова (въ Румянцевскомъ музеѣ). Для раннихъ годовъ Иванова огромное значеніе пріобрѣтаетъ только что опубликованная неутомимымъ изслѣдователемъ Иванова В. М. Зуммеромъ (въ свое время впервые основательно проработавшимъ вопросъ о вліяніяхъ идей Штрауса въ библейскихъ и евангельскихъ композиціяхъ Иванова *) рукопись А. А. Иванова, писанная имъ въ мартѣ 1847 года и озаглавленная: «Мысли при чтеніи Библіи».***) Содержаніе этихъ мыслей представляетъ поразительную

*) См.: 1. Система Библейскихъ композицій А. Иванова, «Искусство», 1914, NN 7-12; 2. О вѣрѣ и храмѣ А. Иванова, «Христіанская мысль» 1918 и отдѣльно; позднѣйшія работы Зуммера объ Ивановѣ. 3. Проблематика художественнаго стиля А. Иванова. «Извѣстія Азербейджанскаго Университета», 1925, 2-3; 4. Неизданные письма А. Иванова къ Гоголю. Тамъ же 1925, 4-5; 5. Книга *Боткина* какъ матеріалъ для біографіи А. Иванова. «Мистецтво Знавство» Харьковъ 1928.

**) Статья В. М. Зуммера: «Эсхатологія Ал. Иванова» въ посвященномъ В. П. Б. по случаю 70-лѣтія со дня рожденія III-мъ томѣ «Ученыхъ записокъ научно изслѣдовательской кафедры исторіи европейской культуры». Харьковъ 1929, стр. 387-409. На стр. 393-408 отпечатана полностью упомянутая рукопись Иванова, изъ которой до сихъ поръ въ работахъ объ Ивановѣ (А. П. Новицкаго Опытъ полной біографіи Ал. Иванова. М. 1895; Н. И. Романова: Ал. Ивановъ... М. 1907; Н. И. Машковцева: Творческій путь Ал. Иванова. «Аполлонъ» 1916, No 6-7) приводились лишь небольшіе отрывки.

аналогію съ цѣлымъ рядомъ другихъ утопическихъ плановъ и программъ христіанской соціальной реформы, возникшихъ на славянской почвѣ въ тѣ же годы — отъ Гоголя и Кіевскихъ Кирило-Мефодіевскихъ братчиковъ (о которыхъ за послѣдніе годы опубликованъ цѣлый рядъ новыхъ и частью поразительно-интересныхъ матеріаловъ, въ особенности В. Міаковскимъ въ различныхъ украинскихъ изданіяхъ) до Мицкевича и Круликовскаго.

Своеобразіе Ивановской Утопіи — въ ея конкретности и непосредственности. Для Иванова ясны не только *общія* очертанія того «царства Божія» которое должно наступить въ Россіи въ ближайшіе годы, въ царствованіе императора Николая 1-го, но и *детали* организаціи жизни — одежда, формы жизни — по крайней мѣрѣ его самого — Ал. Иванова, призваннаго быть «художникомъ Русскимъ», который долженъ быть ближайшимъ сотрудникомъ русскаго царя. Для Иванова мелочи его собственной жизни какъ то вплетаются въ общій планъ построенія царства Божія; онъ настолько непосредственно чувствуетъ себя его пророкомъ и провозвѣстникомъ, что отдѣльныя событія своей жизни рассматриваетъ какъ тѣ или иные этапы на пути въ царствію Божію. Въ этомъ смыслѣ замѣтки Иванова напоминаютъ стиль сектантскихъ «пророковъ».

Приведемъ нѣсколько наиболѣе характерныхъ отрывковъ «Мыслей, приходящихъ при чтеніи Библіи». Мы позволяемъ придать этимъ отрывкамъ нѣсколько болѣе «систематическое» расположеніе, чѣмъ то, какое имѣется въ самомъ оригиналѣ.

2.

По поводу коронаціи Николая 1-аго въ 1826 году, тогда 20-лѣтній Ивановъ написалъ «аллего-

рію» — «Благоденствіе Россіи подѣ скипетромъ Николая 1-го». Черезъ 10 лѣтъ онъ пишетъ «мы, обширное славянское племя, подѣ владычествомъ Императора Николая остались послѣднимъ народомъ, долженствующимъ подѣ благодатнымъ скипетромъ Монарха нашего рѣшить Златой Вѣкъ всего человѣчества» *). И такъ и позже — царствованіе Николая Павловича — критическій поворотный моментъ въ исторіи человѣчества: «при Московскомъ юбилеѣ (разумѣется 10-лѣтній юбилей коронаціи Николая Павловича въ 1851 г.) пусть рѣшится государь, вслѣдствіе кабалистическаго числа 7, заложить новый храмъ Спасителю, какъ результатъ всѣхъ вѣрованій, отданныхъ на разборъ послѣдней націи на планетѣ землѣ». «Мессія, котораго ждуть жидаы, и второе пришествіе, которому вѣрятъ символическіе христіане, есть Русскій Царь, Царь послѣдняго народа, въ залогъ образованіи котораго положено: критика, самоотверженіе и переимчивость. Это тогда сбудется, когда царь будетъ полный христіанинъ, не по символамъ, а по внутреннему достоинству собственной своей души. Теперь же дѣло каждаго избраннаго устраивать царя съ вельможами къ этому идеалу...» «Въ послѣднемъ народѣ нужно ждать царя Христоподобнаго, — и тогда будетъ все человѣчество наслаждаться благоденствіемъ и сбудется программа царствія небеснаго, дарованнаго намъ смертію Спасителя», — «рѣшеніе златого вѣка будетъ зависѣть отъ царя надѣ славянскими племенами, который совершенно будетъ равенъ Христу въ высокой правильности въ вѣрѣ въ Бога. И тогда сбудутся пророчества и будетъ едино стадо и единъ пастырь».

Россія призвана къ этому осуществленію царства Божія, ибо «Россія — результатъ всѣхъ на-

*) Въ цитатахъ изъ *Иванова* исправляю его правописаніе — своеобразное, но непослѣдовательное.

родовъ, о сию пору существовавшихъ. Отъ нее должно ждать законовъ все человѣчество, вслѣдствіе какъ начнется повсѣмѣстное царство Небесное на нашей планетѣ землѣ». «Седьмая часть планеты присуждена — силой Божественныхъ откровеній, подѣ неограниченнымъ правленіемъ царя и законныхъ помощниковъ, съ пособіемъ избранныхъ народа — установить вѣчный миръ на землѣ». «Силы человѣчества должны выразиться во всей полнотѣ въ послѣднемъ народѣ»... «наконецъ, вызвалъ Богъ на славу свою послѣдній народъ къ образованію, народъ, который онъ называлъ отъ славы своей славянами. Это то разумѣлъ Исаія «во второй главѣ».

Ивановъ отличаетъ Россію — государство и русское племя. Въ 40-хъ годахъ иностранцы (нѣмцы) играли еще слишкомъ видную роль въ государственной жизни Россіи, чтобы о нихъ можно было умолчать. «Нѣмецкій элементъ, если только онъ не враждебно дѣйствуетъ на русскаго, является намъ какъ бы рука Провидѣнія, чтобы вывести насъ изъ сна и бездѣйствія, которое мы получили во время сліянія въ одно цѣлое могучее государство Россійское посредствомъ ига татарскаго. Не будемъ же мы озлобляться успѣхами нѣмцевъ, преданныхъ совершенно Россіи. — Не будемъ враждовать и съ тѣми братьями, что имѣютъ въ роду своемъ какія нибудь замѣси нѣмецкія. — Здѣсь рука Божія хочетъ только помочь нашему переходному повѣденію сдѣлаться результатомъ всей планеты и возстановить царство небесное на землѣ, данное намъ въ Словѣ Сына Божія». «Приливы разныхъ племенъ европейскихъ, одушевленные симъ новымъ и послѣднимъ колосомъ, восчувствовали свои силы трудиться и славить его пользы на разнородныхъ своихъ инструментахъ. Что же будетъ если и коренные жители ее изъ славянскаго племени двинутся къ сорев-

нованію для ея прославленія. — Пока примѣровъ не много: Крыловъ и Кулыбинъ. Будущіе должны выйти, сильно озаренные свѣтомъ Христовымъ и водворить въ цѣломъ мірѣ, какъ послѣдніе изъ народовъ планеты, идущихъ къ образованію, царство небесное, данное человечеству самимъ его Создателемъ за 1846 лѣтъ». «Каждый русскій долженъ отречься отъ себя и трудиться, сколько силы достанетъ, въ пользу всего человечества, гдѣ болѣе всего его поймутъ свои, какъ свѣжіе люди, сохранившіе первообразную цѣлость нравовъ. Будетъ время, что человечество сознается, что безъ русскихъ имъ нельзя достигъ до общей цѣли — благоденствовать во вѣки вѣковъ». «Нѣмцевъ сдѣлать слугами настоящихъ русскихъ и на этихъ основаніяхъ дѣлиться съ ними откровеніемъ». — Ивановъ, живя за границей измѣнилъ свое отношеніе къ европейской культурѣ, предпочелъ европейскія «мирныя и тихія занятія всѣмъ надутостямъ нашимъ»; въ «Мысляхъ» мы имѣемъ уже попытку синтетической формулы примиренія Россіи и Европы.

Россія, по мнѣнію Иванова уже созрѣла для Золотого Вѣка — «Теперь мы находимся въ томъ времени, когда, наконецъ, нація послѣдняго народа въ образованіи дошла до духовнаго своего развитія». Ивановъ вѣрилъ, что Христоподобнымъ Царемъ суждено быть Николаю 1-му. Впрочемъ, «нужно, чтобы онъ много претерпѣлъ и былъ испроверженъ своимъ народомъ», чтобы онъ «попыталъ горькихъ искушеній», такъ какъ «только страданіями постигаются великія и высокія истинны». «Предсказаны войны и междоусобія». «Передъ эпохой златого вѣка человечества уныніе людей такъ будетъ велико, какъ никогда еще не бывало и никогда болѣе такого труднаго періода въ человечествѣ не будетъ» («очень похоже на наше настоящее положеніе общества» замѣчаетъ Ива-

новъ). «Но послѣ этого унынія будетъ совершенное распаденіе нравственное. И всѣ высокія добродѣтели пошатнутся въ своихъ основаніяхъ. Тогда увидятъ Царя въ духѣ истины, который будетъ окруженъ большою духовною мощностью вельможъ и великихъ людей по разнымъ отраслямъ образованія, что составятъ его славу. Онъ пошлетъ своихъ вельможъ, чтобы собрать избранныхъ, т.-е. людей специально трудящихся о развитіи способностей душъ человѣческихъ, со всѣхъ сторонъ свѣта» («тутъ разумѣются иностранныя книги», замѣчаетъ Ивановъ). «Когда вы увидите, что къ этому все приближается, знайте, что Царь уже совершенно готовъ дѣйствовать въ духѣ истины и уже находится въ самомъ пунктѣ. Что же касается до этого дня, то никто его не знаетъ навѣрное, — ни вельможи высокихъ умовъ и образованія, ни самъ Царь, но это одному извѣстно Провидѣнію».

Путь къ Царству Божію для Иванова — черезъ красоту и искусство, черезъ творчество. «Красота спасаетъ міръ», могъ бы онъ повторить съ героемъ Достоевскаго. «Царь пошлетъ вельможъ установить истинный порядокъ, и, такимъ образомъ устроится конецъ вѣка заботъ, страданій и мученій удаленіемъ людей, мѣшающихъ истинному развитію образованія, т.-е. мелкихъ незаконныхъ властителей, тогда Геніи и Таланты вдругъ освѣнятъ человѣчество своимъ могуществомъ». «При второмъ пришествіи всѣ отрасли ума человѣческаго, требующія глубокаго мира и спокойствія, получаютъ полное свое развитіе, а въ особенности живописцы историческіе сдѣлаютъ чудеса неслыханные и по высокимъ мыслямъ и по точности изысканій и по величайшему вкусу въ исполненіи». — Не случайно названы здѣсь «живописцы историческіе». Живопись — «образное богопознаніе». Еще въ 1833 году намѣченная Ивановымъ идея «храма вкусовъ» преобразуется теперь въ мысль о

«храмъ царствію небесному» (осуществить эту мысль и намѣревался самъ Ивановъ). Живопись должна выдѣлать изъ «вѣковыхъ злоупотребленій» самое ядро, самую сущность христіанскаго ученія. Въ этомъ храмѣ должны найти въ полнотѣ выраженіе творческія силы всего человѣчества, которое послѣ созданія храма «уже не будетъ имѣть силъ, чтобы производить, но будетъ жить въ вѣчномъ мірѣ». И Ивановъ записываетъ въ «Мысляхъ» — «Задать брату программу храма всемірнаго Спасителю — Это въ Москвѣ. — Въ томъ мѣстѣ, гдѣ рѣшилась судьба Россіи рѣчью Авраамія Палицына. Иконостасъ, вслѣдствіи собранныхъ самыхъ строгихъ историческихъ свѣдѣній, составленъ будетъ совершенно во вкусѣ византійскомъ, — живопись превосходна до безыменности художника. На стѣнахъ храма вмѣшивается исторія евангельская и библейская на фasadѣ — Внутренняя ограда храма украшена мозаическими изображеніями всѣхъ важнѣйшихъ происшествій нашей исторіи до сего времени. Наружная сторона ограды украшена всемірными эпохическими предметами, гдѣ входитъ и ужасъ раскола католическаго и его казнь въ лютеранизмѣ». — Здѣсь, пожалуй, предвосхищеніе Федоровской идеи «всемирной выставки». Но прежде всего — здѣсь, м. б. ключъ къ смыслу позднѣйшаго проэкта «штраусовскаго» храма Иванова. Штраусовскій храмъ долженъ былъ объединить въ своей живописи (какъ это показываютъ сохранившіеся эскизы Иванова; часть ихъ издана В. М. Зуммеромъ — «О вѣрѣ и храмѣ...») библейскую и евангельскую исторію съ античной и восточной мифологіей и сагой. Для Штрауса сближенія священной исторіи съ мифологіей были средствомъ очищенія священной исторіи отъ мифологическихъ элементовъ, для многихъ штраусіанцевъ (и русскихъ въ томъ числѣ) — средствомъ «разоблаченія» евангельскихъ рассказовъ, дока-

зательствомъ ихъ подложности. Для Иванова, какъ будто, сходство античной мифологіи съ евангельскимъ разсказомъ было основою для сакрализаціи всего религіознаго опыта человѣчества, да и всей исторіи человѣчества вообще. Для штраусіанца-скептика мифы надлежало изгнать изъ храма вѣры (поскольку какой-то уголокъ для вѣры еще оставался). Ивановъ дѣлаетъ противоположный выводъ — и мифологія принимается въ храмъ Спасителю. Не имѣя, конечно, яснаго представленія о философскихъ теченіяхъ эпохи, Ивановъ, какъ будто, какимъ то внутреннимъ чутьемъ воспринялъ Штрауса въ духѣ «философіи мифологіи» Шеллинга. — Здѣсь, конечно, опубликованіе неизданныхъ матеріаловъ дастъ больше основаній для опредѣленнаго сужденія.

3.

Упомянувъ о планѣ Храма Спасителю, мы подошли къ тому пункту воззрѣній Иванова, въ которомъ его вѣра находила мѣсто для него самого и его художественнаго творчества.

Еще Николай Павловичъ будетъ христіанскимъ «Христоподобнымъ Царемъ», который осуществитъ царство Божіе на землѣ или сдѣлаетъ первые шаги къ его осуществленію, то А. А. Ивановъ долженъ быть тѣмъ «художникомъ русскимъ» или «художникомъ историческимъ», который призванъ черезъ искусство руководить самимъ государемъ и судьбами Россіи.

Ивановъ предвидѣлъ передъ началомъ построенія царства Божія наступленія періода «великаго унынія», ниспроверженія Николая Павловича народомъ. Въ этотъ моментъ и готовится Ивановъ подѣйствовать на государя, сообщить ему свои планы, открыть ему будущее Россіи: «удивятся мнѣ, если въ разъяренный часъ Государя, я его не

только успокою, но и обрадую, какъ никогда, открывъ ему тайну будущей Россіи, которую онъ долженъ начать приводить къ этой новой цѣли и славной, «благословенной».

«Сдѣлаться жрецомъ будущей Россіи» — такъ ощущаетъ Ивановъ свое призваніе. Онъ будетъ жрецомъ-художникомъ. «Для того меня Богъ и воспитываетъ ужасами несправедливаго и утѣснительнаго татарства, чтобы послѣ дѣйствовать къ совершенному его истребленію въ мірѣ художниковъ что будетъ имѣть вліяніе на всю Россію». Отъ «развитія способностей художниковъ» зависитъ «вся эстетическая жизнь человѣчества, а, слѣдовательно, и счастливая его будущность». Поэтому, какъ указываетъ Зуммеръ, Ивановъ съ 1832 года занятъ составленіемъ проектовъ организаціи, жизни художниковъ почти что въ формахъ религіознаго ордена, ставя цѣлью «усовершенствованіе ихъ какъ въ нравственности, образованіи, такъ и въ Искусствѣ», стремясь сдѣлать изъ cadaго полного человѣка и художника». Въ этихъ прозкахъ («Златой вѣкѣ художниковъ русскихъ», «Законы художникамъ») разработанъ съ характерной для Иванова детализаціей порядокъ работы и жизни художниковъ. Они «служатъ, какъ левиты въ храмѣ Саломоновомъ», при выпускѣ учащихся изъ Академіи «два профессора въ чрезвычайномъ собраніи читаютъ по очереди 17 главу евангелія отъ Луки», — «Царство Божіе внутри васъ есть». — Въ «Мысляхъ» интересъ Иванова сосредоточивается на его собственной роли — «жить милостивымъ подаваніемъ и утѣшить Государя своими трудами въ горестные его минуты, отказываясь отъ всѣхъ отличій и наградъ, надѣвъ въ защиту сего армякъ мужицкій съ золотой медалью на шее». «Жить милостивымъ подаваніемъ, опубликовавъ въ газетахъ воззваніе къ оному и приставивъ кружку къ дверямъ студіи. — Про-

ситъ Государя, чтобы ничего не давалъ на мое содержаніе, и приглашать его въ часъ горестный къ новому открытію какой-либо композиціи исполненной, давалъ чувствовать ее сначала теоретически, всегда намекая на главную основную цѣль: что Россія — результатъ всѣхъ народовъ, о сию пору существовавшихъ...» «Художникъ русскій: почетный гражданинъ, одѣтъ по купечески. — Доступъ свободный во дворецъ. Присутствуетъ при всѣхъ разнообразныхъ положеніяхъ Государя. — Ни въ какія дѣла не мѣшается. Въ грустный или ярый часъ царя онъ составляетъ Гусли, т. е. рассказываетъ Государю какой-нибудь эпохическій фактъ Библии и подъ конецъ представленія словами со всѣми обстоятельствами, исполнивъ часть литератора, — показываетъ оконченный эскизъ, который до сего времени держитъ въ величайшемъ секретѣ. Такимъ образомъ, царь открываетъ композицію для публики. — Такимъ образомъ смягчается нравъ царя посредствомъ искусства живописи и располагаетъ его къ благотвореніямъ для своего народа. Художникъ живетъ милостивымъ подаяніемъ, у него въ домѣ стоитъ кружка. Государь не имѣетъ права награждать или жаловать художника, но можетъ войти, какъ частное лицо, въ составъ милостино-подавателей». «Пророки имѣли цѣлью любовь къ отечеству во всей высотѣ ея развитія. У насъ, въ послѣднемъ народѣ, власть Государя является неограниченною и, слѣдовательно, болѣе всего близкою къ Божественной. — Государь у насъ все». — Но онъ — человѣкъ и, слѣдовательно, имѣетъ и недостатки, которые ужасны для поданныхъ. — Сіи-то пустыя мѣста для блага общаго должны пополнять люди гениальные. Художникъ, какъ болѣе всѣхъ свободный, независимый и незамѣняемый долженъ стараться поддерживать духъ Государя своимъ Божескимъ вдохновеніемъ. И потому онъ

долженъ много упражняться въ чтеніи и разборѣ Библии, дабы своей ученостью и выраженіемъ ее въ картинахъ восхищать духъ Государя, отъ довольства и восторга котораго непосредственно зависитъ благоденствіе всего отечества и даже человѣчества». «Этого рода историческій живописецъ — неужели не будетъ настолько же выше всѣхъ предшественниковъ разныхъ націй, во сколько вѣкъ нашъ опытнѣе прошедшихъ и во сколько Россія огромна и разнообразна въ сравненіи съ другими державами». «Художникъ, исполненный христіанскаго ученія, глубоко изучившій весь бытъ древней Іудеи и тамъ провѣрившій все путешествіемъ, можетъ быть то для Государя, что музыка, идущая передъ полкомъ: и, вмѣсто заботъ и горя, подымается въ лучшую минуту жизни съ чудесными звуками».

Не только художникъ долженъ стоять рядомъ съ Государемъ: «поэтъ славянорусскій долженъ быть болѣе въ духѣ азіатскомъ, въ видѣ пророка. — Онъ долженъ высказывать ярко недостатки и возвышать добродѣтели. — Художникъ его вторить». «У насъ должно ждать людей хриstopодобныхъ, т. е. тоже побѣдившихъ духа тьмы и отъ духа Божія рожденныхъ, но разнымъ поприщамъ. Этого рода будутъ ученые русскіе, поэты, художники — и заключать тѣ дорогу страданій, посредствомъ которой достигнуть они этого состоянія, давъ всѣмъ другимъ націямъ образецъ критики безчестолубной и самоотверженія въ нравственности, и наукѣ, и ремеслѣ. И, такимъ образомъ, человѣчество будетъ вспоминать исторію страданій, наслаждаясь настоящимъ своимъ положеніемъ во вѣки вѣковъ и славя Христа — —».

4.

Событія европейской современности и своей личной жизни Ивановъ ощущаетъ, какъ ступени

на пути къ Царству Божію. Революція 1848 года потрясла Иванова до самой глубины его души. «Одно утѣшеніе — чтеніе Евангелія: тутъ все ясно и понятно, какъ и чему должно быть». Читая книгу Іова, Ивановъ записываетъ «смотря съ библейской точки зрѣнія, я не только мирюсь съ моей участью и утѣшеніями, но и еще совершенно вѣрю, что въ настоящую минуту непремѣнно это нужно. Но не всѣмъ дано постигать Царствіе Небесное». Въ наброскахъ того же времени къ Апокалипсису и Дѣяніямъ Зуммеръ видитъ доказательство, что Ивановъ воспринималъ текущія событія, какъ исполненіе апокалиптическихъ пророчествъ («Эсхатологія Ал. Иванова», стр. 389-390).

Такъ же точно и переживанія личной жизни — столкновенія съ администраціей, интриги противъ Иванова его бывшей любовницы, борьба его съ собственными «пороками» — все это находитъ непосредственное отраженіе въ утопіи Иванова. — Лишь изрѣдка Ивановъ переживаетъ слабые минуты, когда изъ подъ его пера выливаются такія строки: «Самая величайшая награда была бы для меня, если бы Ты, Господи, прекратилъ дни мои какой угодно смертью. Искушеній тысячи, противъ которыхъ нѣтъ силъ устаивать», или — «о, Господи, подай мнѣ силъ отстоять мое уединеніе и въ постѣ и въ молитвѣ блюсти мою душу въ неизвѣстности. Да сохранить оно меня до самой смерти земной въ мирѣ и безмятежности». Но это только иногда. Обычно же для Иванова — отчетливое сознаніе своихъ пророческихъ задачъ, обычно для него направленные къ себѣ и другимъ призывы къ самосовершенствованію и неутомимому труду къ строительству Царства Божія. «Нужно прежде сдѣлаться крѣпкимъ и полнымъ въ своемъ дѣлѣ и нравственности, чтобы потомъ вести другихъ, и въ томъ и въ другомъ, въ духъ крѣпости

и полноты, которой Богъ сподобилъ приобщиться». «Выбрать людей, отличившихся талантомъ, честностью и правдодушіемъ. — Пусть ихъ правятъ. — А я буду вскрывать ихъ затрудненія». «Научи, подкрѣпи меня прочесть откровенія Твои и пути, изложенныя въ Библии, дабы я могъ совладать съ окончаніемъ моего труда настоящаго. — Смирюсь и исправлюсь отъ пороковъ, сколь то позволить мое умозрѣніе. Молю Тя, Господи, укажи мнѣ ихъ въ глубинѣ, невидимой простымъ умомъ. Господи, да подвижусь и сподоблюсь, наконецъ, достигъ послѣдней цѣли Русскаго Художника: вѣрой и ученостью въ словѣ и искусствѣ смягчать нравъ Государя для блага моего отечества». «Нужно сдѣлаться постояннымъ сторожемъ спокойствія собственнаго. Въ глубокомъ спокойствіи только можно найти всемѣстную гармонію въ мірѣ, замѣчать пути Божіи». «Самъ Богъ подтверждаетъ что изъ настоящаго поколѣнія художниковъ русскихъ въ Римѣ ничего нельзя мнѣ сдѣлать. И потому рѣшительно должно углубиться въ самого себя всѣми силами, чтобы окончить трудъ, сколь можно совершеннѣе и скорѣе».

Основная черта Царствія Небеснаго — вѣчный миръ между людьми и между народами. «Великій Эгоистъ погибнетъ, а расположенный къ любви къ человѣчеству спасется». «Всѣмъ порочнымъ страстямъ человѣческимъ предсказывается конецъ — — — . Когда будетъ такое перерожденіе въ человѣчествѣ изъ гнусныхъ пороковъ къ святой и безпорочной духовной жизни; то не нужно будетъ прибѣгать къ законамъ, людьми установленнымъ, но они будутъ руководимы внутреннимъ голосомъ совѣсти, и одного слова будетъ достаточно, чтобы возымѣть новую вѣру другъ къ другу». «И тогда будетъ совершенная кончина вѣка, т.-е. что человѣчество перестанетъ жить такъ, какъ оно жило до сихъ поръ, — безпрестанно угнетая

другъ друга и тѣсня (націи). Оно совершенно убѣдится, что такое условіе ему было дано только на время, чтобы оно успѣло заселить всѣ земли, разбѣжавшись въ разныя стороны, — но что дальнѣйшіе успѣхи образованія зависятъ совершенно отъ прочности лица, который предчувствовалъ первый Спаситель рода человѣческаго въ своей душѣ».

«Мысли» показываютъ, что это стремленіе къ «миру», «спокойствію» выросло изъ *личныхъ* переживаній Иванова. Изъ личныхъ же переживаній — борьбы со страстями («нужно отказать отъ прелюбодѣянія») — вырастаетъ и особенное заостреніе мыслей Иванова противъ плотской любви; отдѣльныя мѣста напоминаютъ Федорова: «Для тѣхъ, что будутъ достойны этого труднаго переходнаго времени изъ вѣка царства страстей человѣческихъ въ святой вѣкъ благодати и Истины, — они не будутъ выходить замужъ и жениться; потому что дѣла ихъ будутъ безсмертны, и, будучи дѣтьми перерожденія, они будутъ дѣтьми Божьими». «Въ тайномъ разговорѣ съ Богомъ я разсуждалъ, какая участь ждетъ тѣхъ, что достойны будутъ труднаго перехода послѣдняго народа въ ряду образованій... Они не женятся и замужъ не будутъ выходить, какъ обыкновенные люди, (но яко Ангелы Божіи), и каждое дѣйствіе ихъ жизни будетъ заслуживать названія Дѣтей Божіихъ».

«Тайный разговоръ съ Богомъ» Иванова носилъ на себѣ черты экстатического переживанія — «Задумавшись и подписавъ эти слова, я вдругъ почувствовалъ трепеть отъ какого-то обморочнаго паденія. — Вышелъ къ слугамъ — и всѣ въ трепетѣ завидѣли мое лицо».

5.

Во всемъ, что мы теперь знаемъ о вѣрѣ Иванова и о его утопіи Царства Божія на землѣ есть,

несомнѣнно, нѣчто, психологически паталогическое, а религіозно-соблазнительное. Армякъ и золотая медаль на шеѣ, кружка у дверей студіи, преклоненіе передъ «образованіемъ» и «ученостью» (позже открывшее душу Иванова вліяніемъ Штрауса), Царь-Мессія (при томъ царь — Николай Павловичъ) — во всемъ этомъ, пожалуй, можно услышать ноты, созвучныя атеистическому утопизму Ленина или Петра Верховенскаго. Но все же остается фактомъ — поразительная внутренняя устойчивость духа, съ которою Ивановъ на протяжении десятилѣтій, въ полномъ одиночествѣ, ни съ кѣмъ не дѣлясь своими мыслями (не знаемъ, что зналъ объ утопіи Иванова, напр., Гоголь), снова и снова обрабатываетъ ту же систему мыслей — «золотой вѣкъ», «законы художникамъ», «храмъ», соединяющій въ себѣ все духовное творчество всего человѣчества и его завершающій — все въ новыхъ и новыхъ вариантахъ — постоянная тема Иванова. Въ этой устойчивости, въ этомъ упорствѣ духа, можетъ быть тоже нѣчто родственное по духу русскимъ радикаламъ и революционерамъ. Но въ этомъ какая-то великая вѣра, не знающая сомнѣній и колебаній. И въ бѣглыхъ, написанныхъ такимъ страннымъ, иногда примитивнымъ и почти канцелярскимъ стилемъ, иногда — почти библейскимъ и почти пророческимъ, замѣткахъ Иванова намѣченъ цѣлый рядъ мотивовъ, типичныхъ для русской мысли — идеи синтетической культуры, идеи центральнаго положенія красоты въ системѣ цѣнностей, идеи русскаго призванія (сходно съ мыслями Достоевскаго) и т. д. — намѣченъ, отчасти едва ли не впервые. И что самое замѣчательное — по объему не малое, по художественной цѣнности весьма значительное, обнимающее почти три десятилѣтія художественное творчество Иванова все и безъ остатка такъ или иначе связано съ его религіозной утопіей, ею опредѣлено въ послѣднихъ истокахъ.

Иванову, однако, не пришлось выступить со своими идеями ни передъ русскимъ обществомъ, ни передъ русскимъ царемъ. Призывы его «Падемъ ницъ передъ Россіей. — Соотечественники, трудитесь во славу Божію. — Покайтесь, приблизилось Царствіе Небесное» — остались въ его архивѣ. Русскіе художники въ Римѣ Иванова не удовлетворяли. Николай Павловичъ скончался прежде, чѣмъ картина Иванова была готова. Собираясь съ картиною въ 1858 году въ Петербургъ, Ивановъ излагаетъ свои мысли о «будущемъ періодѣ художниковъ» въ письмѣ къ вел. кн. Маріи Николаевнѣ и надѣется «имѣть счастье говорить обо всемъ этомъ лично» съ нею. Аудіенція эта состоялась. Но, очевидно, ожидаемаго сочувствія Ивановъ не встрѣтилъ. Картина его имѣла, правда, шумный успѣхъ, но Ивановъ долженъ былъ убѣдиться, что этотъ успѣхъ ни въ какой степени не былъ связанъ съ пониманіемъ его идей. Своеобразная теорія религіознаго познанія черезъ красоту (намѣченная Ивановымъ также въ «Мысляхъ») потерпѣла крушеніе. А, можетъ быть, Ивановъ пришелъ и къ выводу, что картина его не является тѣмъ истиннымъ произведеніемъ «религіозно-исторической» живописи, создать которое онъ стремился. Ивановъ внезапно умеръ (отъ холеры, какъ сообщаютъ біографы. В. М. Зуммеръ склоненъ, однако, думать, что неудачами Иванова объясняется «тайна его смерти».) И для исторіи русской культуры такъ характерно, что его религіозный обликъ началъ раскрываться передъ нами только черезъ 60 лѣтъ послѣ его смерти. *«Началъ раскрываться»*, — ибо и теперь опубликованы только первые отрывки изъ его рукописнаго наслѣдія. Но уже и эти фрагменты рисуютъ намъ, какъ глубоко трагическую, своеобразную и по своему значительную фигуру въ исторіи русской религіозности.

П. Прокофьевъ.

ДОСТОЕВСКИЙ И ЕВАНГЕЛІЕ

(Окончаніе)

II

Мы говорили пока о жизненномъ пути писателя, объ отношеніи его къ Евангелію и ко Христу въ связи съ его жизнью и на фонѣ опредѣленной эпохи. Коснемся нынѣ тѣхъ слѣдовъ Евангелія, которые остались въ творчествѣ, въ этой второй жизни нашего писателя. Хотя еще въ «Хозяйкѣ» находимъ упоминанія о церкви, Ордынцовъ, вѣроятно, занявъ церковной исторіей, Катерина постоянно «жарко» молится передъ образомъ Св. Маріи Дѣвы, но прямые слѣды евангельскаго текста не были тамъ нами обнаружены. Легкіе намеки на текстъ Евангелія (Іоанн. VIII, 3-11) остались въ Нѣточкѣ Незвановой въ письмѣ С. О.: «Но они слѣпы; ихъ сердца горды и надменны; они не видятъ и во вѣкъ не увидятъ того. Имъ *нечѣмъ* увидѣть!... Какой же камень поднимутъ они на тебя? чья первая рука подниметъ его? О, они не смутятся *), они поднимутъ тысячи камней! Они осмѣлятся поднять ихъ, затѣмъ, что знаютъ, какъ это сдѣлать. Они поднимутъ всѣ разомъ и скажутъ, что они сами безгрѣшны, и грѣхъ возьмутъ на себя...»**) (курсивъ Д.). Въ недавно опубликованномъ вариантѣ, ***) выброшенномъ изъ окончательнаго текста находимъ евангель-

*) Ср. отъ Іоанна VIII. 9.

**) *ibid.* ср. стт. 7. 9.

***) Относился къ VII гл. Нѣточки Незвановой къ тому же уже цитированному письму. См. Печать и Революція. 1928, кн. II. стр. 92.

скія слова: «Забудь меня! Я не помню себя и не знаю, что пишу тебѣ! А нужно было что-то сказать еще — кажется важное... Да, вспомнилъ, у тебя осталась моя гравюра: «Христосъ и та женщина», Синьоля. Тамъ есть надпись: *Qui sine peccato est vestrum in illam lapidem mittat*. Бѣдная моя! Ты ли та грѣшница!»

Таковъ текстъ и вотъ мы все же позволяемъ себѣ считать это мѣсто сравнительно малосущественнымъ: въ основѣ оно создано подъ знакомъ Синьоля, Евангеліе здѣсь отражено въ его зеркалѣ и свѣтъ брошенъ на строки художественнаго произведенія. Какъ это ни покажется странно, но думается существеннѣй отдаленный отзвукъ Христа въ «Дѣтской сказкѣ» *) — маленькомъ героѣ, написанномъ въ Петропавловской крѣпости.

«Было уже половина десятаго, солнце взошло высоко, и пышно плыло надъ нами, по синему, глубокому небу, казалось расплавляясь въ собственномъ огнѣ своемъ. Косари ушли уже далеко; ихъ едва было видно съ нашего берега. За ними неотвязчиво ползли безконечныя борозды скошенной травы, и изрѣдка чуть шевелившійся вѣтерокъ вѣялъ на насъ ея благовонной испариной. Кругомъ стоялъ неумолкаемый концертъ тѣхъ, которые «не жнутъ и не сѣютъ» **), а своевольны, какъ воздухъ, разсѣкаемый ихъ рѣзвыми крыльями. Казалось, что въ это мгновеніе каждый цвѣтокъ, послѣдняя былинка, курясь жертвеннымъ ароматомъ, говорили Создавшему ее: «Отецъ! я блаженна и счастлива!»

Смыслъ евангельскихъ словъ ближе къ тексту, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Юный отрокъ забывая чувство ревности, весь отдается жалости, жертвенности. И онъ получилъ въ за-

*) Таково первоначальное заглавіе разсказа.

**) Ср. Лук. XII. 24. 27. 28.

мѣнь своего благороднаго поступка «прозрѣніе чего то». Прозрѣніе въ то, что всякая истинная любовь, есть себя приношеніе въ жертву, отдача своего я другому. Мысль упорно проводимая Достоевскимъ, затронутая уже въ «Бѣлыхъ ночахъ», но здѣсь цитата изъ Евангелія, читаннаго въ крѣпости, даетъ особый оттѣнокъ всей картинѣ.

Намъ предстоитъ сдѣлать своеобразный скачекъ и, оставляя цѣлый рядъ произведеній Достоевскаго, остановиться лишь на нѣкоторыхъ его романахъ. Въ сущности съ «Преступленія и Наказанія» открывается рядъ «религіозныхъ» романовъ Достоевскаго. «Преступленіе и Наказаніе» — не полное заглавіе романа. Въ творческомъ процессѣ произошло расширеніе темы, это не только преступленіе и наказаніе, но и обновленіе, воскресеніе въ новую жизнь. Обычно думаютъ, что Достоевскій не смогъ, не сумѣлъ показать намъ обновленіе души въ страданіи. И вотъ намъ кажется, что это не такъ. Писатель не изображаетъ намъ обновленнаго Раскольниковъ въ дѣйствіи, но съ изумительной художественностью рисуетъ его все просвѣтляющійся образъ. Надо увидѣть его и онъ въ постепенномъ просвѣтленіи встанетъ передъ нами. Достоевскій исподволь, сперва на одно, два мгновенія показываетъ его въ эти моменты лучезарныхъ озареній свѣтомъ Христовой любви. Еще во II-й*) части Раскольниковъ проситъ Полю Мармеладову, ребенка, поцѣловавшаго его, помолиться, помянуть «и раба Радіона». Случается это послѣ добраго дѣла со стороны героя, послѣ служенія ближнему. Вспоминая свой поступокъ онъ говоритъ: «это — на всякій случай». Въ серединѣ романа, когда Дунѣ и матери Раскольниковъ удалось вывернуться изъ бѣды и всѣ довольны и радостны, и Разумихинъ строить пла-

*) По изданію Ладыжникова см. стр. 245.

ны на будущее, одинъ Раскольниковъ мраченъ и чувствуетъ, что его отдѣляетъ отъ близкихъ пропасть. Онъ кричитъ, уходя отъ нихъ: ...«Оставьте меня!... чтобы со мною ни было, погибну я или нѣтъ, я хочу быть одинъ... Когда надо, я самъ приду или... васъ позову. Можетъ быть все *воскреснетъ!*» И онъ идетъ затѣмъ къ Сонѣ, живущей у портного *Капернаума*. Это имя не однажды встрѣчается въ романѣ и мы думаемъ, что оно символично. Эта фамилія до извѣстной степени связана съ общимъ уклономъ Достоевскаго къ символикѣ именъ. Если мы откроемъ Евангеліе и прочтемъ тѣ мѣста, которые связаны съ Капернаумомъ, то у насъ получится особое впечатлѣніе, хотя мѣстъ этихъ не мало во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ *). Мы остановимся на самомъ важномъ, съ нашей точки зрѣнія. Въ основѣ при чтеніи ниже указанныхъ стиховъ Евангелія имя *Капернаумъ* выступаетъ въ связи съ тремя фактами: милосердное исцѣленіе и прощеніе грѣховъ, осіяніе свѣтомъ истины Божіей и поправленіе гордыни; сюда же приходятъ и слова о воскресеніи (ср. Мат. XVII. 23. 24). Я знаю, что могутъ быть приведены иныя связи фамиліи Капернаума, но это столь рѣдкая фамилія и такъ символичны главы, гдѣ она встрѣчается, и такую роль играетъ чтеніе Евангелія, что думается, эта нами указанная связь фамиліи съ Евангеліемъ есть.

Знаменитое описаніе свиданія «разбойника и блудницы», разъ прочтенное «пронзаетъ сердце» навѣки. Тотъ, кто на вопросъ — въ чемъ счастье человѣка? отвѣчалъ: въ силѣ (мощи), **) долженъ поправить свою гордыню, долженъ признать силу въ смиреніи, воскрешающую мощь «глаголовъ жи-

*) Срв. Матѣ. IV.13-17 VIII.5.XI. 23. XVII.23. 24.; Лук. VII. 1-10 X. 15.; Иоаннъ. IV, 46; Марк. II, и т. п.

**) Срв. черновики къ роману въ изд. Piper.

выхъ». Во время своихъ свиданій на квартирѣ *) Сони, Раскольниковъ мучить Соню, терзаетъ и она его, невольно вспоминая убитую Лизавету. Соня имя тоже символическое, имя высшей мудрости Божіей, любви. Раскольниковъ говоритъ Сонѣ о грядущей гибели всей ея семьи и на слова:

— Богъ этого не допустить — возражаетъ:

— Съ Полечкой навѣрное то же самое будетъ,

— Нѣтъ, нѣтъ, не можетъ быть, нѣтъ! — какъ отчаянная, громко вскрикнула Соня, какъ будто ее вдругъ ножомъ ранили. — Богъ, Богъ такого ужаса не допустить!

— Другихъ допускаетъ же.

— Нѣтъ, нѣтъ! Ее Богъ защититъ, Богъ... — повторяла она не помня себя.

— Да, можетъ, Бога то совсѣмъ нѣтъ, съ какимъ то даже злорадствомъ отвѣтилъ Раскольниковъ, засмѣялся и посмотрѣлъ на нее.

Лицо Сони вдругъ страшно измѣнилось: по немъ пробѣжали судороги. Съ невыразимымъ укоромъ взглянула она на него, хотѣла было что то сказать, но ничего не могла выговорить, и только вдругъ горько-горько зарыдала, закрывъ руками лицо». И поклонился въ землю ей Раскольниковъ «и припавъ къ полу поцѣловалъ ея ногу». Онъ кланялся не ей: «Я всему страданію человѣческому поклонился, — какъ то дико произнесъ онъ». И мучить его мысль, что «*понапрасну*» (курсивъ Д.) она «умертвила и предала себя». Но Соня знаетъ, что взяла позоръ на себя ради дѣтей. И почувствовалъ Раскольниковъ говоря съ ней, что на чемъ то незыблемомъ и вѣчномъ зиждется духовная чистота и жертвенность Сони. «Что она, уже не чуда ли ждетъ? И навѣрное такъ», говорилъ онъ. — «Такъ ты очень молишься Богу то Соня?» — «Что же бы я безъ Бога то была?» быстро, энергически прошеп-

*) Снимала комнату отъ портного Капернаумова.

тала она, мелькомъ вскинувъ на него засверкавшими глазами... — «А тебѣ Богъ что за это дѣлаетъ? спросилъ онъ, выпытывая дальше».... Это вѣдь классическій вопросъ невѣрующаго и скептика, но него Раскольниковъ получаетъ неожиданный отпоръ, отпоръ отъ кроткой Сони, которая когда сердилась (скорѣе волновалась, сердиться она не умѣла), обычно «походила на канарейку». Но тутъ внезапно Соня вырастаетъ до исполинскихъ размѣровъ, ибо всякая хула простится, но не простится хула на Духа Святого. — «Молчите! не спрашивайте! Вы не стойте! вскрикнула она вдругъ, строго и гнѣвно смотря на него». Раскольниковъ поразился и хотъ назвалъ ее юродивою про себя, но почуялъ въ ней исцѣляющую, воскрешающую силу. Увидѣвъ Евангеліе, онъ проситъ прочесть Соню о воскрешеніи Лазаря, и бормочетъ, уже чуя исходъ всего дѣла: «Недѣли черезъ три на седьмую версту, милости просимъ!» Но Соня не сразу исполняетъ его желаніе и вновь вспоминаетъ Лизавету, ту Лизавету, которую «топоромъ убили», и отъ этого у Раскольникова «голова начинала кружиться». А Соня все поминаетъ убитую имъ, которая по ея словамъ «Бога узреть».*) Когда начинается, наконецъ, чтеніе, то Раскольниковъ чувствуетъ, «что хотъ и тосковала она, и боялась чего то ужасно (вѣщая душа ея вѣдала тайну убійства, скажемъ мы) принимаясь читать, но что вмѣстѣ съ тѣмъ ей мучительно самой хотѣлось прочесть, несмотря на всю тоску и на всѣ опасенія, и именно ему, чтобъ онъ слышалъ, и непременно теперь, — «чтобы тамъ ни вышло потомъ!» Когда она дочитала до 37 ст. XI-й главы «Раскольниковъ обернулся къ ней и съ волненіемъ смотрѣлъ на нее. При послѣднемъ стихѣ: «не могли Сей, отверзшій очи слѣпому»... она понизивъ

*) Срв. Заповѣди Блаженства.

голосъ, горячо и страстно передала сомнѣніе, укоръ и хулу невѣрующихъ... И онъ, онъ — тоже ослѣпленный и невѣрующій, онъ тоже сейчасъ услышитъ, онъ тоже увѣруетъ, да, да! сейчасъ же, теперь же, мечталось ей, и она дрожала отъ радостнаго ожиданія»... (курсивъ Д.). Она ждала прозрѣнія, смѣло скажемъ, воскрешенія Раскольникова. И дѣйствительно въ тѣни смертной возсіялъ свѣтъ. Дочитавъ до 46 стиха *) она остановилась. «Огарокъ уже давно погасалъ въ кривомъ подсвѣчникѣ, тускло освѣщая въ этой нищенской комнатѣ убійцу и блудницу, странно сошедшихся за чтеніемъ вѣчной книги». Внимая голосу воскрешающей души, Раскольниковъ внезапно обѣщаетъ сказать ей, кто убилъ Лизавету. Замѣтимъ сразу, на Раскольникова произведено неизгладимое впечатлѣніе и онъ это чувствуетъ; и тутъ же (кажется впервые) въ его уста вложены слова Евангелія; онъ восклицаетъ «По одной дорогѣ! Пойдемъ!» и вспоминая дѣтей замѣчаетъ: «А вѣдь дѣти — образъ Христовъ: «Сихъ есть царствіе Божіе» **). Онъ велѣлъ ихъ чтить и любить...«Кто этотъ Онъ ясно для читателя. Второе свиданіе его съ Соней окончательно. Во время него Раскольниковъ исповѣдался Сонѣ въ убійствѣ, да словъ въ сущности и не было, въ незабвенной сценѣ мученія себя и другого при «исповѣди». «Такъ угадала?», только и сказалъ онъ».

Здѣсь уже ясно положены всѣ камни въ основаніе будущаго храма воскресенія героя. Передъ полнымъ обновленіемъ въ новую жизнь *черезъ любовь* Сони, пройдетъ онъ путь уязвленной гордыни и черезъ терніи изъ мученій придетъ ко Христу и къ Евангелію. Напомнимъ только его странный апокалиптическій сонъ. Въ этихъ гре-

*) Отъ Іоанна. XII.

**) Лук.. XVIII; Марк. X. 14.

захъ звучать мотивы изъ Откровенія Іоанна Богослова. «Ему грезилось въ болѣзни, будто весь міръ осужденъ въ жертву какой то страшной моровой язвѣ... Всѣ должны погибнуть, кромѣ нѣкоторыхъ, весьма немногихъ избранныхъ. Появились какія то новыя трихины, существа микроскопическія, вселявшіяся въ тѣла людей. Но эти существа были духи, одаренные умомъ и волей. Люди, принявшіе ихъ въ себя, становились тотчасъ же бѣсноватыми и сумасшедшими... Люди убивали другъ друга въ какой то бессмысленной злобѣ. Собирались другъ на друга цѣлыми арміями, но арміи, уже въ походѣ, вдругъ начинали сами терзать себя, ряды разстраивались, воины бросались другъ на друга, кололись и рѣзались, кусали и ѣли другъ друга... Начались пожары, начался голодъ. Всѣ и все погибало. Язва росла и подвигалась все дальше и дальше. Спасти въ всемъ мірѣ могли только нѣсколько человѣкъ, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый родъ людей и новую жизнь...»

Сравнимъ съ этимъ, въ сокращенномъ видѣ приведеннымъ сномъ, нѣкоторыя мѣста изъ Апокалипсиса. «И изъ дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имѣютъ земные скорпіоны, и сказано было ей чтобы не дѣлала вреда травѣ земной и никакой зелени и никакому дереву, а только однимъ людямъ, которые не имѣютъ печати Божіей на челахъ своихъ... И мученіе отъ нея подобно мученію отъ скорпіона, когда ужалить человѣка: въ тѣ дни люди будутъ искать смерти, но не найдутъ ея; пожелаютъ умереть, но смерть убѣжитъ отъ нихъ... По виду своему саранча была подобна конямъ, приготовленнымъ на войну... Лица же ея — какъ лица человѣческія...*) И вышелъ другой конь, рыжій; и сидящему на немъ

*) IX. 1 слл.;

дано взять миръ съ земли, и чтобы убивали другъ друга...» *) «Кто ведетъ въ плѣнъ, тотъ самъ пойдетъ въ плѣнъ; кто мечемъ убиваетъ, тому самому надлежитъ быть убитому мечемъ...» **) «И сдѣлались жестокия и отвратительныя гнойныя раны на людяхъ, имѣющихъ начертаніе звѣря, и поклоняющихся образу его...» «И жегъ людей сильный зной; и они хулили имя Бога, имѣющаго власть подъ сими язвами, и не вразумлялись, чтобы воздать Ему славу...» ***)

«И начавъ рѣчь, одинъ изъ старцевъ спросилъ меня: сіи облеченные въ бѣлыя одежды кто, и откуда пришли? Я сказалъ ему: ты знаешь, господинъ. И онъ сказалъ мнѣ: это тѣ, которые пришли отъ великой скорби; они омыли одежды свои кровію Агнца». ****)

Новаго человѣка обрѣтаетъ въ себѣ самъ Раскольниковъ. Мучилъ его странный и страшный сонъ и болѣзнь и любовь къ нему Сони. Насталъ часъ его покаянія, перерожденія, просвѣтленія, ибо по словамъ писателя «Сердце одного (Сони) заключало безконечные источники жизни для сердца другого». Среди величавой обстановки — солнце и необъятная степь, сломилась его гордыня самости и понялъ онъ великую жертвенную любовь Сони. «День былъ ясный и теплый. Раннимъ утромъ, часовъ въ шесть онъ отправился на работу, на берегъ рѣки... Раскольниковъ вышелъ ихъ сарая на самый берегъ, сѣлъ на складенныя у сарая бревна и сталъ глядѣть на широкую и пустынную рѣку. Съ высокаго берега открывалась широкая окрестность. Съ дальняго другого берега чуть слышно доносилась пѣсня. Тамъ, въ облитой солнцемъ не-

*) VI. 4.

**) XIII. 10.

***) XVI. 2. 9.

****) VII. 13. 14.

обозримой степи, чужь примѣтными точками, чернѣлись кочевья юрты. Тамъ была свобода и жили другіе люди, совсѣмъ не похожіе на здѣшнихъ, тамъ какъ бы само время остановилось, точно не прошли еще вѣка Авраама и стадъ его». *)

Случайно ли тутъ сказаны слова о стадахъ Авраама, или нѣтъ, — не важно! Геній поэта подсказалъ ихъ; чѣмъ то извѣчнымъ, неизмѣннымъ, неизмѣримымъ и вѣчно новымъ — обновленіемъ души въ страданіяхъ, вѣетъ ото всей этой картины, и недаромъ покаяніе Раскольниковъ вставлено въ такую рамку. «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ», но «Блаженни кротціи яко тѣи наслѣдять землю». Возвратясь въ острогъ, обратился Раскольниковъ къ тому, что есть «истина и жизнь», Альфа и Омега: «Подъ подушкой его лежало Евангеліе... Эта книга принадлежала ей, *была та самая, изъ которой она читала ему о воскресеніи Лазаря...* Онъ не раскрылъ ея и теперь, но одна мысль промелькнула въ немъ: развѣ могутъ ея убѣжденія не быть теперь и моими убѣжденіями?» (курсивъ мой).

Романъ «Бѣсы» тоже романъ «криминальный», о преступленіи въ различныхъ формахъ и градацияхъ, романъ, отъ котораго тянутся нити и къ прошлому и къ послѣдующему творчеству писателя. Романъ открывается двумя эпиграфами, которыя тѣсно связаны между собой и съ центральной идеей всего произведенія.

«Хоть убей слѣда не видно;
Сбились мы, что дѣлать намъ?
Въ полѣ бѣсъ насъ водить, видно,
Да кружить по сторонамъ»

и отъ Луки VIII. 32-37.

*) Интересно соединеніе пяти а въ стоящихъ рядомъ словахъ. Еще М. В. Ломоносовъ въ своей «Поэтикѣ» замѣтилъ, что звукъ а подходитъ для изображенія великихъ пространствъ; послѣ него объ этомъ (не зная о Ломоносовѣ) писалъ А. Бѣлый (Бугаевъ) въ своей «Глоссолаліи».

Достоевскій указываетъ обоими эпиграфами на заблужденіе, одержимость революціонностью интеллигенціи и одновременно и на выходъ — обращеніе ко Христу, къ вѣрѣ, къ ея исцѣляющей силѣ. Что это именно такъ, показано самимъ писателемъ въ концѣ романа. Умиравшій Степанъ Трофимовичъ проситъ кигиошу *Софію (монашку)* прочесть ему мѣсто «о свиньяхъ» т. е. Лук. VIII. 32-37 ст. и выслушавъ его говорить: да, это я, это Петруша и т. д. Романъ начать и законченъ въ сущности чтеніемъ Евангелія, словно пророческій голосъ прочтя изъ вѣчной книги вдругъ начинаетъ оторвавшись отъ нея говорить о будущемъ и изобразивъ страшную картину бѣдъ, заканчиваетъ чтеніемъ того же мѣста. Эпиграфъ входитъ какъ сѣмя въ толщу романа и растворившись въ ней даетъ то же сѣмя — кругъ замкнуть. Бѣсы — революціонеры впитавъ въ себя всю скверну, все злое, погибнуть и Россія вновь сильная и чистая сядетъ, какъ бѣсноватый въ притчѣ, у ногъ Христа.

Достоевскій принадлежалъ къ той группѣ русскихъ писателей, которая ненасытно искала и находила образъ и духъ Божій въ каждомъ человѣкѣ. Европейская литература XIX вѣка, за рѣдкими исключеніями, утратила эту вѣру въ личнаго Бога и въ Бога личности. Для романтика Богъ и природа сливались въ общемъ интуитивно-художественномъ міросозерцаніи. Для натуральной школы существовалъ только человѣкъ (*homo sapiens*) и много-много, что Богъ, созданный человѣкомъ, а не найденный.

Особенность богоискательства Достоевскаго заключается не только въ томъ, что оно шло параллельно съ борьбой, но въ томъ преимущественно, что это было *христоискательство*. Бытіе и правда Христа и его дѣла искупленія сплетались всегда у Достоевскаго съ проблемой бытія Божія. Это

слѣдуетъ помнить и при разборѣ романа «Бѣсы». Его образъ или слова мелькаютъ не разъ въ «Бѣсахъ», напр., вложены въ уста Кирилловы слова Евангелія, Шатовъ поминаетъ имя Христа и т. д. Но основной формулировкой идеи «Бѣсовъ» въ отношеніи къ революціонерамъ, къ ихъ идеологіи разрушенія, служатъ слѣдующія слова:

«Безъ вѣры міръ обратится въ механизмъ. И что еще будетъ? Мертвая машина... Ангелъ никогда не падаетъ. Бѣсъ до того упалъ, что всегда лежитъ. Человѣкъ падаетъ и возстаетъ». Вѣра въ Бога (Христа) и въ Божественную сущность свободного человѣка — центральный вопросъ «Бѣсовъ». Революціонеры Достоевскаго понимаютъ это. Они стремятся прежде всего убить живую душу въ человѣкѣ. А этой живой душой по Достоевскому является вѣра, дѣятельно-творческая индивидуально-направленная любовь. Свободная вѣра утверждаетъ, изъ нея родится дарящая надежда и отъ нихъ обѣихъ исходитъ творящій свѣтъ — любовь. Можетъ быть и иначе. Чистая любовь приведетъ къ познанію, ибо «совершенная любовь совпадаетъ съ совершенной вѣрой». У революціонеровъ выше всего стоитъ человѣкъ, какъ коллективъ или какъ замкнутая въ себѣ личность, соединеніе не творческое, а механическое, путемъ принужденія, страха и т. п.

Пшебышевскій въ своемъ романѣ «Дѣти Сатаны» выводитъ тоже типы революціонеровъ, но у него нѣтъ и помина той жуткой, напряженной борьбы съ Богомъ во имя революціи, съ личной индивидуальностью во имя коллективной унификаціи съ диктаторами во главѣ. Ни въ одномъ изъ описывающихъ революцію русскомъ или славянскомъ романѣ, извѣстномъ намъ, нѣтъ этой идеи — ядра объ убійствѣ Бога въ человѣкѣ, уничтоженіи вѣры. На ряду съ картинами ужаса и развала одинъ изъ либераловъ-отцовъ «Бѣсовъ», Сте-

панъ Трофимовичъ, получаетъ великое открове-
ніе. Передъ смертью его осіялъ свѣтъ, когда Со-
фія прочла ему Евангеліе по его просьбѣ. Передъ
кончиной держитъ рѣчь Степанъ Трофимовичъ о
безсмертіи души: «Богъ не захочетъ сдѣлать не-
правды и погасить совсѣмъ огонь разъ возгорѣв-
шейся къ нему любви въ моемъ сердцѣ. И что до-
роже любви? Любовь выше бытія, любовь вѣнецъ
бытія, и какъ же возможно, чтобы бытіе было ей
неподклонно?» (курсивъ мой). Здѣсь уже слышенъ
голосъ самого автора — слова *огнь*, *неподклонно*,
церковнославянскаго, книжнаго происхожденія и
и не могъ ихъ сказать офранцузенный Степанъ
Трофимовичъ, но его освѣтилъ внутреннимъ свѣ-
томъ авторъ. Онъ носитъ теперь радость бытія,
ибо открылъ вѣчный законъ: «Весь законъ бытія
человѣческаго лишь въ томъ, чтобы человѣкъ всег-
да могъ склоняться передъ безмѣрно великимъ». Эта
любовь къ Безмѣрному сдѣлаетъ его счаст-
ливымъ *): «Каждая минута, каждое мгновеніе
жизни должны быть блаженствомъ человѣку»...
И тутъ Степанъ Трофимовичъ «понялъ подставлен-
ную ланиту» **) и открылось ему все значеніе
словъ: «иго мое легко и бремя мое благо» ***).

Среди борьбы страстей любовныхъ и полити-
ческихъ, посреди метущихся героев романа твер-
до стоитъ загадочная фигура — «отвратительный
красавецъ» Николай Ставрогинъ. Его преступле-
ніе отзывается, какъ эхо, тысячью отголосковъ,
его слова и мысли носятся въ воздухѣ, подхва-
тываемыя другими. До нѣкоторой степени фигу-
ры, расположенныя съ нимъ рядомъ получаютъ
жизнь и двигательную силу отъ него, онѣ какъ бы

*) Здѣсь Степанъ Трофимовичъ повторяетъ мысли, какъ это
ни странно, святителя Тихона. Срв. Сборникъ «Творчество До-
стоевского». ред. Гроссмана. 1921.

**) Ср. Мат. V. 39; Лук. VI. 29.

***) Срв. Мат. XI. 29. Всѣ эти цитаты взяты, конечно, изъ тек-
ста романа и даны лишь ссылки на соотвѣтствующія мѣста Евангелія.

его порожденія. Ставрогинъ словно нѣкій бѣсъ и демонъ царить въ романѣ. И самъ онъ одержимъ духомъ гордымъ, разумнымъ и злымъ. Общность чорта Ивана Карамазова съ демономъ Ставрогина ясна, если вчитаться въ «Исповѣдь Ставрогина».*) Они оба одержимы насмѣшливымъ и разумнымъ существомъ и оба злятся на него; сомнѣніе въ реальности духа смѣняется сомнѣніемъ въ себѣ. Ставрогинъ прямо говоритъ, подобно Ивану: *«Это я самъ въ разныхъ видахъ, и больше ничего»* (курсивъ мой). И рядомъ: *«Я вѣрую въ бѣса, вѣрую канонически въ личнаго»*. Онъ не вѣритъ въ Бога и Христа, но тайно жаждетъ обрѣсти его въ себѣ черезъ страданіе, черезъ пріятіе мученія на себя; онъ въ пустотѣ, но жаждетъ утвержденія, пополненія. Сущность и тайна его бытія раскрывается въ кельѣ Тихона. Духовный сынъ Степана Трофимовича проситъ прочесть**) ему главу III (14-17) изъ Откровенія Іоанна Богослова, ибо его «поразило, что Агнецъ любитъ лучше холоднаго, чѣмъ только лишь теплаго». Не въ слабости, какъ думаютъ нѣкоторые критики, трагедія Ставрогинской души, и не только въ одержимости бѣсомъ аморальнаго «любопытства» все испытать — его мука. Воля у него желѣзная, вспомнимъ случай перенесенія пощечины отъ Шатова, дуэль съ Гагановымъ и многое другое. Онъ не можетъ ни жарко, жертвенно любить, ни ненавидѣть, Ставрогинъ «тепелъ» и жизнь «изблюетъ его изъ устъ своихъ». Онъ въ бѣса вѣритъ, а въ Бога, пожалуй, и не вѣруетъ, хотя мучительно жаждетъ и говоритъ о той вѣрѣ, которая горами двигаетъ ***). Онъ великая праздная сила, ушедшая нарочито въ мер-

*) Срв. Документы по ист. лит. и общ. Вып. I. Ф. М. Достоевскій. М. 1922, стр. 8-9.

**) Сцена кое о чемъ (своеобразная торопливость «поспѣшеніе») напоминаетъ чтеніе Евангелія Степану Трофимовичу.

***) Срв. Марк. XI, 20-23. Матѳ. XXI, 21

зость, *) онъ «оторванъ отъ почвы». Ставругинъ знаетъ свой грѣхъ, знаетъ, что нынѣ онъ «слѣпъ и нагъ, ибо, какъ сказано въ Откровеніи полагалъ себя не имѣющимъ ни въ чемъ нужды; ему надо покаяться. Всѣ эти мысли заключены, какъ колось въ зернѣ, въ томъ мѣстѣ изъ Апокалипсиса, которое читаетъ наизусть Тихонъ. Ставругинъ «великій грѣшникъ» и онъ сознаетъ это, ибо самъ цитируетъ слова Іисуса Христа о гибели «если соблазните единаго отъ малыхъ сихъ».***) Но обликъ его не развитъ, въ окончательномъ текстѣ мы не находимъ его исповѣди, выброшенной по различнымъ причинамъ изъ романа. И романъ «Бѣсы» потерялъ много въ изображеніи своего князя зла. Но какъ бы то ни было въ этомъ «полемиическомъ» романѣ развертывается рядомъ съ богоборческой стихіей и стихія вѣры, въ немъ впервые находимъ явные слѣды чтенія православной духовной литературы. Въ немъ Шатовъ обрѣтаетъ твердую почву, находитъ своего Бога, полюбивъ жертвенною любовію и отвергнувъ свое эгоистическое я.

«Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умереть, то останется одно; а если умереть, то принесетъ много плода».***) Такъ открываются намъ «Братья Карамазовы». Эпиграфъ этотъ былъ названъ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ Достоевскаго «загадочнымъ» и для пониманія его привлечено было имъ произведеніе Гофмана «Элексиры Сатаны». Но вотъ намъ думается, что все это не имѣетъ *ничего* общаго съ элексирами и дьяволами, а связано съ ученіемъ, обликомъ и словами Іисуса Христа. Ибо «любящій душу****) свою погубить ее; а ненавидящій душу

*) Слова Тихона о Ставругинѣ.

**) Срв. Лук. XVII, 2; Марк. IX, 42. Мат. XVIII, 6.

***) Отъ Іоанн. XII, 24.

****) Иногда переводятъ не душу, а жизнь.

свою въ мірѣ семъ сохранить ее въ жизнь вѣчную».

Какъ излишне привлекать В. Гете для идеи Достоевскаго о томъ, что вѣра не отъ чуда рождается, а чудо отъ вѣры, ибо эту мысль и Гете-то вѣрно изъ Евангелія взялъ,*) такъ и эпиграфъ «Братьевъ Карамазовыхъ» — нѣчто глубоко христіанское! Развѣ не умираетъ для грѣха-похоти и прожиганія жизни Дмитрій, развѣ не возжаждалъ и онъ, хотя на мигъ, принять страданіе и не пожелалъ въ тюрьмѣ славословить Господа, развѣ прежней любовію, любовію преимущественно плотской любить онъ позже свою Грушеньку? Ну, а Иванъ? Будемъ кратки. Сложность судьбы Ивана велика, но во многомъ и онъ умеръ для гордыни и отчужденности отъ судьбы «гадины» (слова его до катастрофы о Дмитріѣ). Не говоримъ уже о Грушенькѣ и ея перерожденіи, но и самъ чистый «ангелъ» Алеша умеръ для суетной жажды чудеснаго и вынесъ великое испытаніе. Вспомнимъ, что когда по грубому выраженію Ракитина старецъ Зосима «пропахъ» и его «чиномъ обошли» Алеша поколебался. Но сонное видѣніе свѣтлаго Христова лика на брачномъ пиру въ Канѣ Галилейской **) потрясло его душу и свершилось чудо умиленія. Смирениемъ облекъ свою гордыню Алеша и утвердилъ свою вѣру на незыблемомъ адамантовомъ столпѣ, — онъ воскресъ въ новую жизнь: «Палъ онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ». Случилось такъ, словно намекаетъ писатель названіемъ главы «Кана Галилейская», что первое чудо Христа, чудо претворенія отразилось въ душѣ Алеша; въ пользу этой мысли говорятъ и слова Зосимы. Но это далеко не все. Эпиграфъ развертывается не только символически, онъ входитъ

*) Faust I. Wunder ist der Glaubens liebtes Kind.

**) Срв. отъ Іоанна II, 1-11.

какъ составная часть въ романъ, онъ показанъ т. ск. «въ дѣйствиіи». Въ концѣ перваго тома *) старецъ Зосима повѣствуетъ о случаѣ въ его жизни, когда примѣръ его увлекъ одного убійцу принести покаяніе. Сцена сія слишкомъ извѣстна и я приведу лишь краткую выдержку.

— Рѣшайте же судьбу! — воскликнулъ опять.

— Идите и объявите, — прошепталъ я ему. Голосу во мнѣ не хватило, но прошепталъ я твердо. Взялъ я тутъ со стола Евагеліе, русскій переводъ, и показалъ ему отъ Іоанна, глава XII, стихъ 24: «истинно, истинно говорю вамъ, если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода...» На возраженіе собесѣдника Зосима...«развернулъ въ другомъ мѣстѣ и показалъ ему къ Евреямъ, глава X, стихъ 31. Прочелъ онъ: — «Страшно впасть въ руки Бога живаго»... Эпиграфъ имѣетъ еще иное значеніе въ романѣ, но за недостаткомъ мѣста приходится объ этомъ умолчать. Онъ пріоткрываетъ завѣсу надъ той ролью, которую играетъ Евагеліе и ученіе Христа въ творчествѣ писателя.

Великій Инквизиторъ — ключъ къ философіи вѣры и *философіи исторіи* человечества по Достоевскому. Самъ писатель назвалъ книгу, трактующую объ этомъ «Pro и Contra», а въ одномъ изъ писемъ опредѣлилъ ее какъ «кульминаціонную точку романа **»). Все, что перечиталъ и передумалъ писатель вошло въ эту книгу и оставило въ ней свои слѣды. Вольтеръ и Пушкинъ, Шиллеръ и Майковъ, Гете и Тютчевъ, м. б. Дамаскинъ, Григорій Богословъ и многіе другіе оставили свои слѣды на безсмертныхъ страницахъ. Величайшая тайна, именно тайна скрыта въ книгѣ «Pro и Contra».

*) Срв. по изд. Ладыжникова стр. 474.

**) Срв. Письмо къ Н. А. Любимову 10 мая 1879 года.

Это не только «бунтъ» противъ Христа, но и какъ справедливо говорить Алеша, апологія Христа. Великая тайна требуетъ бережнаго обращенія съ ней, чтобы не стала она явной и не говорили о ней на площадяхъ и на кровляхъ. Эту тайну мы не откроемъ, да и не сможемъ, не сумѣемъ открыть, ее унесъ въ могилу писатель. Но попытаемся же проникнуть въ глубину, въ ту бездну, гдѣ лежитъ она на днѣ, ибо глубина всегда мудра, властительна и чарующа.

«Великій Инквизиторъ» протканъ евангельскими текстами, намеками на событія евангельскія, аполокаиптическими формулировками и т. п. Достоевскій, видимо по памяти, цитировалъ, часто не совсѣмъ точно, слѣдующія мѣста Евангелія: Мат. XXVII. 11; Откр. Іоан. XXII, 21; (Откр. XIII, 13); Марк. XV, 10, 32-36; Марк. VI, 56; Мат. XIV, 36; Матѹ. XI. 27, 28; Матѹ. XXI, 9; Матѹ. XXIV, 26; Марк. XIII, 32; Марк. V; Іоан. VIII, 36; Лук. IV, 1-14; Матѹ. IV, 1-11; кромѣ того есть намеки и на иныя мѣста библейскаго текста. Идея Великаго Инквизитора шире и глубже того, что о ней мы можемъ найти въ письмахъ Достоевскаго. Нѣкоторымъ опорнымъ пунктомъ могутъ служить три вещи: «Идіотъ», разсужденія о спиритизмѣ («о чертяхъ») въ «Дневникѣ Писателя», и письмо къ Алексѣеву, хотя можно вести извѣстную «генеологическую» линію для Великаго Инквизитора, внѣ всякаго сомнѣнія отъ «Хозяйки», «Нѣточки Незвановой» черезъ «Преступленіе и Наказаніе» и далѣе ко всѣмъ послѣдующимъ романамъ. Въ романѣ «Идіотъ» слова двухъ героев связаны съ «Великимъ Инквизиторомъ» — Лебедева и кн. Мышкина. Чтобы все послѣдующее было яснѣе придется забѣжать впередъ и напомнить тотъ фактъ, что никто другой, какъ самъ Достоевскій назвалъ Ивана Карамазова социалистомъ:...«Мой социалистъ (Иванъ Ка-

рамазовъ) человекъ искренній». (Письмо къ Любимову).

Лебедевъ говоритъ слѣдующее: «Невѣріе въ дьявола есть французская мысль, есть легкая мысль. Вы знаете ли, кто есть дьяволъ? Знаете ли какъ ему имя?... ибо нечистый духъ *есть великій*)* и грозный духъ... Слишкомъ шумно и промышленно становится въ человѣчествѣ, мало спокойствія духовнаго», жалуется одинъ удалившійся мыслитель. «Пусть, но стукъ телѣгъ, подвозящихъ хлѣбъ голодному человѣчеству, можетъ быть, лучше спокойствія духовнаго», отвѣчаетъ тому побѣдительно другой, разѣжающій повсемѣстно мыслитель, и уходитъ отъ него съ тщеславіемъ. Не вѣрю я, гнусный Лебедевъ, телѣгамъ, подвозящимъ хлѣбъ человѣчеству...» **) «Богатства больше, но силы меньше; *связующей мысли не стало*». (Курсивъ мой).

Соціализмъ, по мнѣнію князя Мышкина хочетъ человѣчество «...спасти не Христомъ, а насиліемъ!» Не забудемъ, что одной изъ центральныхъ проблемъ всей поэмы «Великій Инквизиторъ» является проблема свободы. Вышеприведенныя выдержки явно показываютъ намъ, какъ романъ о типѣ «положительно прекраснаго человека» связанъ съ «Братьями Карамазовыми» и, что станетъ еще яснѣе, если сравнить нѣкоторыя мѣста «Братьевъ Карамазовыхъ» съ первоначальными набросками романа. Тамъ мы прочтемъ, напри-
мѣръ, такія мѣста: «Разъясняетъ дьявола. (Повъ-прологъ). — *Разъясняетъ искушеніе въ пустынь*» (нурсивъ мой).

Послѣдняя строчка особенно интересна, ибо

*) Здѣсь почти повторены слова о дьяволѣ Великаго Инквизитора.

**) Далѣе Лебедевъ цитируетъ слова явно изъ Отрца Іоанна Богослова VIII, 10 и т. п.

въ ней центральная мысль всей главы «Pro и Contra».

Въ своемъ докладѣ, читанномъ при Народномъ Университетѣ въ «Семинаріи по Достоевскому» я высказывалъ эту мысль до опубликованія письма Достоевскаго къ Алексѣеву и года за 1½ до изданія набросковъ къ «Идиоту» Piper Verlag'омъ. Всѣ послѣдующія публикаціи подтвердили эту мою мысль и даже положеніе о томъ, что въ основу «Великаго Инквизитора» положенъ текстъ Евагелія отъ Матѳея.

Обратимся нынѣ къ замѣчательному въ своемъ родѣ документу, основную часть котораго придется привести безъ сокращеній.

7-го іюня 1876 года, въ отвѣтъ на письмо В. А. Алексѣева *), Достоевскій написалъ слѣдующее.

Милостивый Государь,

Извините, что отвѣчаю только сегодня на письмо ваше отъ 3-го іюня, но былъ нездоровъ припадкомъ падучей болѣзни.

Вы задаете вопросъ мудреный — тѣмъ собственно, что на него отвѣчать долго. Дѣло же само по себѣ ясное. Въ искушеніи дьявола (зачеркнуто: *собрали*) явились три колоссальныя міровыя идеи и вотъ прошло 18 вѣковъ, а труднѣе (зачеркнуто: *выше*) т. е. мудренѣе этихъ идей нѣтъ и ихъ все еще не могутъ рѣшить. «Камни въ хлѣбъ» значить теперешній социальный вопросъ, *среда*. Это не пророчество, это всегда было. «Чѣмъ идти то къ разореннымъ нищимъ, похожимъ отъ голодухи и притѣсненій скорѣе на звѣрей, чѣмъ на людей — идти и начать проповѣдывать голоднымъ воздержаніе отъ грѣховъ, смиреніе, цѣломудріе — не лучше ли *накормить ихъ сначала*? Это будетъ гуманнѣе. И до тебя приходили проповѣдывать,

*) См. «Голосъ Минувшаго на Чужой Сторонѣ» No 5 (XVIII). 1927, стр. 197.

но вѣдь ты Сынъ Божій, тебя, ожидалъ весь міръ съ нетерпѣніемъ; поступи же какъ высшій надъ всѣми умомъ и справедливостію. Дай имъ всѣмъ пищу, *обеспечь ихъ*, дай имъ такое устройство соціальное, чтобъ хлѣбъ (вставлено: *и порядокъ*) у нихъ былъ всегда, — и тогда уже спрашивай съ нихъ грѣха. Тогда если согрѣшатъ, то будутъ неблагодарными, а теперь — съ голоду грѣшатъ. Грѣшно съ нихъ спрашивать. Ты Сынъ Божій — стало быть ты все можешь. Вотъ камни, видишь какъ много. Тебѣ стоитъ только повелѣть — и камни обратятся въ хлѣбъ. Повели же и впредь, чтобъ земля рождала безъ труда, научи людей такой наукѣ или научи ихъ такому порядку, чтобъ жизнь ихъ была впредь обезпечена. Неужто не вѣришь, что главнѣйшіе пороки и бѣды человѣка произошли отъ голоду, холоду, и изъ всевозможной борьбы за существованіе?»

Вотъ 1-ая идея, которую задалъ злой духъ Христу. Согласитесь, что съ ней трудно справиться. Нынѣшній *соціализмъ* въ Европѣ, да и у насъ, вездѣ устраняетъ Христа и хлопочетъ прежде всего о *хлѣбѣ*, призываетъ науку и утверждаетъ, что причиною всѣхъ бѣдствій человѣческихъ одно — *нищета*, борьба за существованіе, «среда заѣла».

На это Христосъ отвѣчалъ: «не однимъ хлѣбомъ бываетъ живъ человѣкъ» — т. е. сказалъ аксіому и о духовномъ происхожденіи человѣка. Дьяволова идея могла подходить только къ человѣку-скоту. Христосъ же зналъ, что хлѣбомъ однимъ не оживишь человѣка. Если при томъ не будетъ жизни духовной, идеала Красоты, то затоскуетъ человѣкъ, умретъ, съ ума сойдетъ, убьетъ себя или пустится въ языческія фантазіи. А такъ какъ Христосъ въ Себѣ и Словѣ своемъ несъ идеаль Красоты, то и рѣшили: лучше вселить въ души идеаль Красоты; имѣя его въ душѣ, всѣ станутъ

одинъ другому братьями и тогда, конечно, работая другъ на друга, будутъ богаты. Тогда какъ дай имъ хлѣбъ и они отъ скуки станутъ пожалуй врагами другъ другу.

Но если дать и Красоту и Хлѣбъ вмѣстѣ? Тогда будетъ отнять у человѣка трудъ, личность, самопожертвованіе своимъ добромъ ради ближняго — однимъ словомъ отнята вся жизнь, идеаль жизни.*) И потому лучше возвѣститъ одинъ свѣтъ духовный. Доказательство же, что дѣло въ этомъ коротенькомъ отрывкѣ изъ Евангелія шло именно объ этой идеѣ, а не о томъ только, что Христосъ былъ голоденъ и дьяволъ посовѣтовалъ ему взять Камень и приказать тому стать хлѣбомъ — доказательство именно того, что Христосъ отвѣтилъ разоблаченіемъ тайны природы: «Не однимъ хлѣбомъ (т. е. какъ животные) живъ человѣкъ». Если бъ дѣло шло только объ одномъ утоленіи голода, Христу то къ чему было бы заводить рѣчь о духовной природѣ человѣка вообще? И не кстати, да и безъ дьяволова совѣта Онъ могъ и прежде достать хлѣба, еслибъ захотѣлъ. Кстати, вспомните о нынѣшнихъ теоріяхъ Дарвина **) и другихъ о происхожденіи человѣка отъ обезьяны. Не вдаваясь ни въ какія теоріи, Христосъ прямо объявляетъ фактъ, что въ человѣкѣ кромѣ міра животнаго есть и духовный. Ну и что же — пусть откуда угодно произошелъ человѣкъ (въ Библии вовсе не объяснено какъ Богъ лѣпилъ его изъ глины, взялъ отъ земли, но за то Богъ *вдунулъ въ него дыханіе жизни*, но скверно, что грѣхами человѣкъ можетъ обратиться опять въ скота» (Курсивъ Достоевскаго).

*) Читая эти строки становится ясно въ чемъ Д. расходился кореннымъ образомъ съ Н. Ф. Федоровымъ.

**) Д. здѣсь ошибается. Ч. Дарвинъ никогда въ такой формѣ теорію свою не излагалъ; ученіе его совсѣмъ иное и трактуется лишь объ общемъ предкѣ. Видимо Д. трудовъ Дарвина не читалъ.

Интересно, что Достоевскій начавъ говорить о «трехъ колоссальныхъ идеяхъ» сводить все на первое искушеніе и связуетъ его съ соціальнымъ вопросомъ. Съ другой стороны въ толкованіе и разборъ смысла Евангелія внѣдряется, совершенно въ духѣ Достоевскаго, его любимая мысль о Красотѣ съ большой буквы. Искупителю Христа какъ бы приписывается еще одна идея навязчиво преслѣдовавшая великаго художника. Писатель, забывая объ остальныхъ двухъ искушеніяхъ весь проникается своими мыслями и какъ бы упускаетъ изъ виду то, на что самъ ссылаясь. Одна изъ причинъ этого лежитъ въ томъ, что Достоевскій сосредоточенно мыслилъ въ направленіи философіи исторіи, а тѣмъ самымъ для него чудо и авторитетъ и тайна сливались въ формулѣ «камни въ хлѣбъ»; оставалось одно не укладывавшееся въ эту формулу, то чѣмъ онъ жилъ — искусство, служеніе Красотѣ духовной. И рыцарь свѣтлаго Христова прекраснаго облика дополнилъ формулу своей личной мыслью и идеей о красотѣ усилія въ добываніи рая на землѣ, о красотѣ жертвеннаго служенія, мученія, если хотите. Красота одна безъ напряженнаго стремленія къ ней уже не Красота; гармонія достигается послѣ разлада.

Достоевскій отдавалъ предпочтеніе и пріоритетъ сердцу съ юныхъ лѣтъ. Одной изъ увлекательныхъ и цѣнныхъ работъ въ области литературнаго наслѣдія писателя была бы попытка отдѣлить, гдѣ возможно, автора отъ героевъ. Мы не ставимъ себѣ этой задачи даже для главы «Pro и Contra», но нѣкую линію этого «водороздѣла» мы постараемся слегка намѣтить. Грубо говоря, философія исторіи человѣчества окрашена Иваномъ Достоевскимъ, философія христіанства и обликъ Христа — Достоевскимъ *).

*) Подробности отдѣленія автора отъ героя здѣсь вынуждены оставить въ сторонѣ.

Чѣмъ жилъ Достоевскій уже отмерло, его эпоха ушла отъ насъ, волненія и радости его поколѣнія исчезли вмѣстѣ съ нимъ, оставивъ неясный и блѣдный слѣдъ въ памяти потомства и воспоминанійхъ, журналахъ и книгахъ. Но тревога писателя за человѣка, за дѣло человѣка здѣсь на землѣ, не потеряла ничего изъ своей остроты, она сдѣлалась въ наши дни еще острѣй, еще «современнѣй». Вѣдь все еще только греза и мечта, чтобы всѣ были братьями другъ другу, и чтобы одна десятая не стояла надъ девятью десятиыми,*) не управляла ими по Шигалевскому рецепту.

Обратимся же къ тому, какія духовныя теченія, современныя Достоевскому, толкали его на пути выработки идей «Великаго Инквизитора». Достоевскій въ юные годы самъ принадлежалъ къ социалистамъ утопическаго толка. Онъ увлекался идеями Фурье, Луи-Блана, Кабе, Сень-Симона, Леру. Эти идеи только что расцвѣтавшія пышнымъ цвѣтомъ весенняго цвѣтенія носились въ воздухѣ. Онѣ еще не дали своего плода, были эфемерны и многообѣщающи. Словно новое блистательно «очищенное» христіанство входило побѣдно въ души усталыхъ и жаждущихъ истины людей. Когда читаешь письма и дневники того времени, становится ясно, что тотъ социализмъ являлся, право, особой религіей не только разума, но и сердца. Вотъ почему послѣ отрезвленія отъ опьяняющаго аромата благоуханныхъ цвѣтовъ написалъ пророческія слова Евангелія Достоевскій, вѣроятно намекая на социализмъ въ его цвѣтеніи: «По дѣламъ ихъ узнаете ихъ». Новъ дни своей юности онъ думалъ иначе и не онъ одинъ. Книга о Христѣ въ своей сущности лежитъ передъ читателемъ. Иванъ рисуетъ картину второго пришествія Христа и передъ нами

*) Слова Д. См. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, S. 293.

вновь оживаютъ чудеса Христа, вновь слышатся его слова и встаетъ ликъ совершеннаго Бога-человѣка. И уже послѣ этихъ вводныхъ аккордовъ открывается знаменитая «бесѣда»-монологъ Инквизитора. Въ основѣ его рѣчи лежитъ, какъ выше сказано, Мат. IV, 1-11; Лук. IV, 1-12. Вспомнимъ что у Достоевскаго упомянуты три искушенія Христа и названы *искушеніемъ чуда, тайны и авторитета*. Этимъ тремя искушеніямъ «грознаго и великаго духа» подпала католическая церковь, церковь, ставшая не Христовой, а антихристовой. Обратимся къ евангельскому тексту. У Матѳея первое искушеніе — сдѣлать камни хлѣбами; второе — броситься внизъ съ крыла Храма; третье — поклониться діаволу ради славы міра сего. Въ Евангеліи отъ Луки въ основѣ найдемъ тѣ же самыя искушенія, но порядокъ ихъ нѣсколько иной, какъ и отвѣты Христа. У Луки найдемъ, что послѣ перваго искушенія обратить камень въ хлѣбъ слѣдуетъ искушеніе властью и славой всѣхъ царствъ вселенной, а затѣмъ уже третье: «Если Ты Сынъ Божій, бросься отсюда внизъ». Которое же изъ искушеній можетъ быть чудомъ, какое авторитетомъ и гдѣ тайна? По самому существу, всѣ три являются чудомъ. Однако естественно признать, что «поклониться» діаволу значитъ тѣмъ самымъ признать его авторитетъ. Итакъ, если слѣдовать тому, какъ Достоевскій расположилъ три искушенія, то надо признать скорѣе всего въ основѣ «Великаго Инквизитора» текстъ Евангелія отъ Матѳея. Въ пользу этого предположенія говорятъ и многія подробности. У Достоевскаго говорится о камняхъ, какъ у Матѳея, а не о камнѣ, какъ у Луки. У Луки отмѣчено, что діаволъ отошелъ отъ Христа лишь, до времени» и нѣтъ ни слова о служеніи ангеловъ и т. д. Но если мы правы, что поклоненіе діаволу и славѣ царства есть искушеніе авторитетомъ, то гдѣ же тайна? Чудо

обратить камни въ хлѣбы, но чудо и второе искушеніе. Но пожалуй, чудо — «броситься внизъ» -- второй грѣхъ католицизма — тайна, и вотъ почему. Искушеніе тайны, мученіе каждой тайны въ невозможности или свободномъ нежеланіи ее обнаружить. Для Христа, съ точки зрѣнія Достоевскаго, искушеніе заключалось именно въ томъ, чтобы передъ сатаной-искусителемъ не обнаружить *бессилія свободы воли въ тайнѣ* *), не выдать свою связь съ Богомъ ради себя, ради своей силы, а не Божіей. И вотъ какъ разъ въ католичествѣ, по мнѣнію Достоевскаго, меньшинство владѣть тайной или утверждаетъ, что ею владѣть, чтобы подчинить себѣ 9-10 другихъ. И тайна сія не Божеская, а діавольская. Чудо его не чудо вѣры; «Дѣти не ищите чуда, ибо чудомъ убивается вѣра ваша» **), посему то Христосъ и воззвалъ къ свободѣ человѣческой къ свободѣ вѣры, «свѣтъ духовный» возвѣстилъ Онъ.

Всѣ три искушенія тѣсно связаны, храненіе тайны даетъ авторитетъ, Христосъ «разоблачилъ тайну человѣческой природы», т. е. указалъ на примать духа ит.д.***) Три искушенія являются какъ бы взаимно дополняющими другъ друга и не забыто ни одно, всѣ они сливаются и переливаются одно въ другое, чего нѣтъ въ письмѣ къ Алексѣву. Подчинивъ идеальное «свѣтъ духовный» земному, діаволъ послѣ перваго искушенія понятно могъ разорвать связь съ Богомъ у Христа и затѣмъ заставить склониться и передъ нимъ, а тѣмъ самымъ и передъ земной славой. Но Христосъ, какъ Сынъ Божій всевѣдущій зналъ цѣну для людей идеала и побѣдилъ діавола. Такъ, или

*) Иначе: тайна сохраняетъ цѣнность познанія, цѣнность вѣры, свободу вѣры.

**) Ср. Наброски къ «Братѣмъ Карамазовымъ» — Die Urgestalt der Brüder Karamasoff S. 299.

***) Ср. выше приведенное письмо къ В. А. Алексѣву.

приблизительно такъ, надо понимать «Великаго Инквизитора» въ той части, гдѣ трактуется о трехъ вопросахъ міровой исторіи. Кромѣ этой стороны поэмы Ивана, въ ней дается философія облика Христова и побѣды Красоты, Добра и Истины. Многое въ лексическомъ составѣ поэмы и въ синтаксисѣ взято изъ Св. Писанія. Знаменитая сцена въ тюремѣ съ молчащимъ Христомъ и задающимъ вопросы Инквизиторомъ, думается, связана съ Евангеліемъ. Инквизиторъ напоминаетъ намъ невольно своими вопросами Пилата и Каіафу; напр., такъ же какъ и онъ, Пилатъ говоритъ: «Ты ничего не отвѣчаешь? видишь, какъ много противъ Тебя обвиненій» *). Особенно приближается своей мыслию о необходимости для «спасенія» народа гибели Христа, Инквизиторъ къ Каіафѣ, къ его совѣту іудеямъ «что лучше одному человѣку умереть за народъ» **). Глубокое знаніе Евангелія и многолѣтнія раздумья надъ нимъ отразились въ строкахъ поэмы.

Коснемся въ заключеніе еще одной глубокой мысли, заключенной въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» и въ частности въ «Великомъ Инквизиторѣ». Инквизиторъ — апологетъ католичества, слуга антихриста, онъ прямо говоритъ Христу: «мы съ нимъ, а не съ Тобой». Въ католицизмѣ (*послѣ IX вѣка*) ***) личность подчиняется коллективу, *теряетъ свое достояніе*. Потеря своего лица, индивидуальности совершается въ обществѣ социализма (соціалистовъ) и равно въ церкви католиковъ (*quae in terra est*). Подчиняясь авторитету, католикъ свой грѣхъ, грѣховную ошибку, не разбираетъ самъ съ Божіей помощью наединѣ со свободной совѣстью, а всецѣло ввѣряетъ

*) Ср. отъ Марка XV, 3-4; Мат. XXVI, 62; Іоанн. XVIII, 38.

**) См. отъ Іоанна XVIII, 14.

***) Вѣкъ этотъ данъ на основаніи воспоминанія современниковъ о словахъ Достоевскаго.

себя церкви и ея верховенству, теряя тѣмъ самымъ свою свободу воли и уничтожая личность — «и за гробомъ обрящутъ лишь смерть». *) Отсюда слова Инквизитора о позволеніи вѣрующимъ грѣшитель. Христось, благодаря, сему выступаетъ на этомъ фонѣ, озаренный яркимъ внутреннимъ свѣтомъ. Онъ образъ идеальнаго человѣка — Бого-Человѣкъ, уважающій, а не презирающій человѣка. **) Единеніе во Христѣ («русское рѣшеніе вопроса» ***) — есть утвержденіе свободножизненной личности. Самъ Христось идеаль индивидуальности, идеаль свободы. Но почему же Христось цѣлуетъ слугу антихристовъ, своего обвинителя, въ «безкровныя уста»? Какая мысль генія скрыта за этимъ поступкомъ? Думается, Достоевскій хорошо помнилъ слова притчи о блудномъ сынѣ, что на небесахъ болѣе радуются объ одномъ раскаявшемся грѣшникѣ, чѣмъ о 99 праведникахъ, и что Христось пришелъ привести не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію. Но это далеко не все. Во многихъ романахъ писателя, мелькаетъ и исчезаетъ, вспыхнувъ на мгновеніе яркимъ пламенемъ, сокровенная мысль. Только грѣшникъ ищетъ по настоящему образъ Христа. Выражая эту мысль, грубо и парадоксально, скажемъ — грѣхъ есть путь ко Христу. Грѣхъ великаго инквизитора, грѣхъ искавшаго и жившаго въ пустынѣ и не устоявшаго передъ «великимъ и грознымъ духомъ» изъ любви къ людямъ. И къ нему примѣнимы слова: «Нѣсть человѣкъ и же живъ будетъ и не согрѣшитъ». Вѣдь по словамъ писателя ****) и «Первосвященнику Каиафѣ будетъ прощено, ибо онъ возлюбилъ на-

*) Слова Инквизитора.

**) Ср. Слова письма Д. о социалистахъ «Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущіе его спасители?»

***) Изъ черновиновъ къ «Братьямъ Карамазовымъ».

****) Ср. Die Urgestalt der «Brüder Karamasoff. S. II.

родъ свой, по своему, но любилъ все же». И тутъ въ послѣднихъ строкахъ поэмы слышится напряженная нота, нота все растущаго славословія Христа. Онъ не только лобзаніе даетъ Инквизитору, нѣтъ, онъ и не *осуждаетъ его* (вѣроятно отзвукъ — «не судите, да не судимы будете»). И великій грѣшникъ побѣжденъ, онъ выпускаетъ изъ темницы Христа и поцѣлуй Его «горить на сердцѣ». Такова безсмертная апологія Христу и дѣлу Его въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Къ правдѣ, къ истинѣ стремился Инквизиторъ. «Что есть истина? И она стояла, однако, передъ нимъ, сама Истина».*)

* * *

Въ творествѣ Достоевскаго есть тѣ сокровища, что не могутъ быть отняты, и золото огнемъ очищенное, которое не ржавѣетъ и мы въ мукѣ изгнанія обрѣтаемъ ихъ. А для вѣрующихъ? Для нихъ есть церковь, на камнѣ изъ камней созижденная «и врата адовы не одолѣютъ ю».

Ростиславъ Плетневъ.

*) Ср. *ibid.*

АНГЛО - РУССКАЯ КОНФЕРЕНЦІЯ ВЪ HIGH-LEIGH

(Съ 25-го по 30-е Апрѣля 1930 г.).

Англо-русскимъ конференціямъ, собиравшимся эти послѣдніе годы, ставилось большое заданіе: сблизить «въ Духъ и Истинѣ» Англиканскую Церковь съ Церковью Православной, продолжить многовѣковое дѣло соединенія церквей, быть отдѣльными моментами осуществленія большой исторической идеи.

Вопросъ о соединеніи церквей былъ поставленъ вновь, въ новой катастрофической обстановкѣ современной исторіи, въ новую эпоху церковнаго строительства — въ эпоху отдѣленія государства отъ Церкви, гоненій на Церковь, злобы богопротивной и, въ то же время, въ эпоху крушенія многихъ преградъ, воздвигавшихся человѣческимъ неразуміемъ единого на потребу.

Дѣломъ конференцій были не доктринальные споры, не нахожденіе какого-либо компромисса въ порядкѣ взаимныхъ уступокъ, но достиженія единства черезъ взаимное пониманіе и осознаніе единства въ Духъ, дары котораго различны: то есть положительное церковное строительство, совершаемое въ духъ любви.

Выполнить это дѣло можно было лишь при двухъ условіяхъ: во первыхъ, при условіи существованія внутренняго единства Англо-Католичества съ Православіемъ, какъ единой Церкви, и, во вторыхъ, при способности участниковъ конференцій это единство осознать.

Можно утверждать, что основная цѣль конференцій была достигнута: церковное единство было осознано; но этимъ еще не исчерпалось все ихъ заданіе, какъ вообще не можетъ, до скончанія вѣка, исчерпаться дѣло церковнаго строительства.

Темой послѣдняго сѣзда въ High-Leigh была святость, т.-е. сама цѣль человѣческой жизни въ опытѣ христіанскаго сознанія. Отвѣтить на поставленный вопросъ: что такое святость, значило исповѣдать всю свою вѣру, значило раскрыть весь свой духовный опытъ въ любви къ ближнему, такъ, чтобы тотъ понялъ.

Чтобы осуществить свое большое задание, жизнь конференціи должна была быть напряженной, духовно насыщенной; отъ участниковъ требовался подвигъ исканія Истины единой на потребу, соборное дѣланіе, преодоленіе въ духѣ церковности видѣмости раздѣленія и осознаніе того, что въ домѣ Отца обитателей много, что христіанскій подвигъ многообразенъ и что «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же» (I Кор. XII. 6): потому тема конференціи была выбрана весьма удачно.

Личный составъ съѣзда былъ довольно однородный. Съ русской стороны было нѣсколько профессоровъ и студентовъ Духовной Академіи и люди, имѣющіе отношеніе къ христіанскому движенію; со стороны англичанъ — представители high church Англо-Католичества, около половины — духовенство во главѣ съ епископомъ Турскимъ, остальные — студенты спеціальныхъ колледжей, въ большинствѣ — получившіе образованіе въ Оксфордѣ или въ Кэмбриджѣ.

Съѣздъ происходилъ въ High Leigh, усадьбѣ, неподалеку отъ Лондона, съ большимъ домомъ стиля новой англійской готики, обвитымъ плющемъ, окруженнымъ парками, за которыми разстилались зеленѣющіе луга и рощи, съ кое-гдѣ разбросанными фермами, въ мѣстѣ уютномъ, куда не доносился шумъ городской суеты. Время было распределено по часамъ. День начинался въ 7 ч. утра, съ богослуженія, поочередно православнаго и англокатолическаго, объединявшаго въ молитвѣ всѣхъ участниковъ съѣзда. Утромъ читались два доклада — по одному съ каждой стороны. Среди дня былъ большой перерывъ для отдыха, посвящавшійся прогулкамъ, играмъ и частнымъ разговорамъ. Затѣмъ происходили собранія группами, человекъ отъ семи до десяти; на этихъ то собраніяхъ обѣ стороны обмѣнивались мнѣніями по поводу докладовъ, здѣсь рѣшались основныя проблемы. Вечеромъ опять было богослуженіе, завершавшее день.

Весьма интересной была и, такъ сказать, неофіціальная сторона конференціи — на примѣръ, поѣздка въ Кэмбриджъ для осмотра его древнихъ колледжей, богатыхъ традиціями и воспоминаніями, давшая возможность лучше ощутить чудный міръ иной великой культуры; на примѣръ — импровизированные концерты участниковъ съѣзда, вносившіе добродушную веселость, столь свойственную англійскому характеру: все это помогало лучше понимать другъ друга. Огромное значеніе въ жизни конференціи имѣло личное общеніе участниковъ съѣзда другъ съ другомъ въ частныхъ разговорахъ — не только потому, что разговоры эти велись по существу и тѣмъ способствовали разрѣшенію основныхъ проблемъ въ порядкѣ діалектическомъ, но и потому, что ими, къ тому же, создавались тѣ дружественныя

отношенія, котсрыя завершались въ богомыслии и молитвѣ.

Читавшіеся по утрамъ доклады ставили большинство тѣхъ вопросовъ, которые подвергались дальнѣйшему обсужденію. Съ самаго начала въ связи съ ученіемъ о святости возникъ вопросъ о Церкви. Онъ былъ намчѣченъ уже въ первомъ докладѣ, читанномъ С. С. Безобразовымъ объ ученіи о святости у Ап. Павла, въ которомъ докладчикъ доказывалъ, что терминъ «святые» примѣняется къ членамъ Церкви, какъ таковымъ, т.-е. осуществляющимъ ея благодатные дары.

Православное ученіе о Церкви и, въ связи съ нимъ, вопросъ о соединеніи Церквей, были изложены въ докладѣ о. Сергія Булгакова, озаглавленномъ «Церковь святая — соборная».

По словамъ о. Сергія «въ святости выражается самое существо Церкви... Церковь свята, потому что Богъ святъ, и она есть наша жизнь въ Богѣ и жизнь Бога въ насъ». Святость Божія — свойство Божіе, въ которомъ содержатся всѣ другія Его свойства. Церковь — святая человѣчность Христа, она же — домъ св. Духа и обитель Отца, открывающагося въ Сынѣ Духомъ Святымъ. Она есть и совершающееся обоженіе человѣчества, плодъ котораго есть святость.

Соборность есть явленіе святости, единство въ Св. Духѣ, свидѣтельствующемъ о Сынѣ (Іоанн ХУ. 26) единство жизни во Христѣ. Потому Церковь есть высшая реальность, обуславливающая историческій человѣческій обликъ Церкви. Церковь есть и сокровищница, въ которой хранится священное преданіе, раскрытое въ соборномъ сознаніи дѣйствіемъ Св. Духа. Въ ней нѣтъ какого-либо догматизирующаго органа; ни іерархія, ни соборы не являются имъ — Церковь, прежде всего, жизнь, а не доктринальное учрежденіе и образъ бытія церковнаго устанавливается живой соборностью — Святымъ Духомъ, живущимъ въ Церкви, который, слѣдовательно, ея единственный критерій.

Отношеніе англокатоликовъ къ ученію о Церкви, выраженному въ 39 членахъ, сближаетъ ихъ съ православнымъ пониманіемъ природы Церкви, отличающимся отъ католическаго съ его догматомъ о папской непогрѣшимости. Православіе не исчерпывается 7 вселенскими соборами, т.-к. Церковь содержитъ свое ученіе не только въ догматическихъ опредѣленіяхъ, но и непосредственно, какъ благодатную жизнь молитвы, богомыслія, и боговѣднія; Церковь, какъ живая сущность, возможна и безъ конституціонной хартіи.

Церковь знаетъ догматы, не заключенные въ формулы — догматы жизни, и тѣ или иные догматы могутъ быть болѣе или менѣе развиты церковнымъ сознаніемъ. Цѣлый рядъ вѣрованій Церкви содержится ею черезъ молитвенную жизнь, въ непосредственности апостольскаго преданія, не будучи авторитетно

догматизированы, такъ, напимѣръ, о почитаніи святыхъ, о загробномъ мірѣ и молитвѣ за умершихъ, и др. «Религіозная истина имѣетъ, прежде всего, практическій характеръ и религія начинается не съ богословія, но съ богожитія, хотя и необходимо соединяется съ богословіемъ, пропѣдью, ученіемъ». Не провозглашеніе догмата на соборѣ имѣетъ рѣшающее значеніе, а согласное жизненное пріятіе Церковью того или иного ученія; и не власть имѣетъ значеніе, а авторитетъ, присущій святости; высшій авторитетъ въ Церкви присущъ святости.

Путь сближенія церковнаго требуетъ жизненнаго постиженія, приобщенія къ соборности церковной, взисканіе святости, которая есть церковность.

Церковь ищетъ своего историческаго единства въ единствѣ во Христѣ и во Св. Духѣ; въ жизни церковной есть не только божественная, но и человѣческая сторона и какъ дары Св. Духа различны, такъ различны и дары человѣческіе у опредѣленныхъ людей и народовъ; священное преданіе выражаетъ жизнь Церкви въ ея историческомъ многообразіи, въ ея божественной заданности и человѣческомъ творествѣ, которое никогда не оскудѣваетъ.

Весь христіанскій міръ представляется, какъ единая Церковь, т. к. одинъ Христосъ и одинъ путь во Св. Духъ — но въ ней разныя степени полноты; постольку, поскольку разныя церковныя общества сохраняютъ единое достояніе христіанскаго міра, они принадлежатъ къ Православію. Православіе обладаетъ полнотой и чистотой церковной жизни, поэтому соединеніе церквей можетъ быть лишь восхожденіемъ въ Православіе. Нужно вѣрить и знать, что единство христіанъ уже существуетъ и что это единство есть единство церковное. «Ранѣе того желаннаго часа, когда мы снова соединимся въ общемъ таинствѣ, у единой чаши, мы уже соединимся въ таинствѣ молитвы, которая творится Духомъ Святымъ».

Тема конференціи — вопросъ о святости — имѣетъ прямое практическое значеніе для соединенія церквей, такъ какъ путь единенія — во внутреннемъ устремленіи Духа; въ немъ будетъ найдена и форма единенія.

Слѣдующій докладъ Г. Ф. Флоровскаго былъ озаглавленъ: «О почести горняго призванія». Онъ былъ о трудномъ пути осуществленія человѣкомъ заповѣди совершенства (Мф. У. 48), о «скорбномъ пути къ славѣ» въ единствѣ со Христомъ, «послѣднимъ Адамомъ» (I Кор. XV. 45) исполнившимъ человѣческую природу Своей побѣдой надъ смертью.

Христосъ черезъ смерть и воскресеніе Свое, приобщилъ человѣка къ Своей славѣ, въ которой — смыслъ человѣческаго существованія и цѣль творенія. Въ соединеніи человѣка со Хри-

стомъ возстановливается «падшій образъ» человѣка, онъ становится «причастникомъ Божества», ему открывается подлинная жизнь — совершается его спасеніе.

Человѣкъ соединяется со Спасителемъ въ дарахъ Духа, который — Святой и животворящій; спасеніе осуществляется въ Церкви, организмъ богочеловѣческой жизни; вся жизнь Церкви есть явленіе Духа Святого, дышащаго въ таинствахъ, дарующаго и вѣру, и молитву, и любовь.

Первый моментъ святости — харизматическій; второй, сочетающійся съ первымъ — аскетическій; это подвигъ человѣческой любви къ Богу, свободное пріятіе человѣкомъ благодати; путь непрерывнаго восхожденія въ забвеніи о себѣ («да будетъ воля Твоя») — осуществленіе человѣкомъ своего подлиннаго лика — праведность, причастіе къ Правдѣ.

Харизматическій моментъ — первый, аскетическій же — служебный: въ святыхъ чтится не только героизмъ, но, прежде всего, явленіе Духа; «не силою подвига, но силою благодати освящается душа и весь составъ человѣка». Основное въ праведной жизни — неустанная молитвенность; молитва — таинственное общеніе съ Богомъ (Рим. VIII 26), общеніе въ любви: мѣра молитвы — крестная молитва Спасителя за распинающихся; эту молитву мы чтили въ святыхъ — молитвенникахъ — какъ свидѣтельство ихъ любви.

Любовь къ Богу раскрывается въ любви къ ближнему; потому христіанство — великое братство, единство въ Духѣ, Церковь. Духъ вѣдетъ въ подвигъ любви — и въ молитвѣ и въ милосердіи — другомъ великомъ дѣлѣ любви и причастія Христа (Мф. XXV 35-40).

«Въ святыхъ мы чтимъ *изобразившагося Христа* (срв. Гал. IV 19); *исполненіе Церкви, исполненіе Христова* (срв. Еф. I 23) — Царствіе Божіе, приходящее въ силѣ...» Мы чтимъ въ нихъ друзей Христовыхъ и «обоженіе» человѣческаго естества.

На подвигъ святости намъ данъ залогъ Духа (2 Кор. V 5); къ каждому обращено призваніе къ вѣчной жизни (I Тим. VI 12), призваніе въ Божіе Царство и славу (I Сол. I 12), къ жизни во Христѣ. «У каждого свой путь, но всѣ пути къ единой цѣли — къ жизни въ Богѣ»; въ ней смыслъ человѣческаго существованія.

Г. П. Федотовъ въ своемъ докладѣ «Типологія святости» говорилъ объ историческихъ типахъ святыхъ, въ частности — русскихъ. Докладъ этотъ былъ построенъ на словахъ I Кор. XV 41-42: «ина слава солнцу, ина слава лунѣ, ина слава звѣздамъ. Звѣзда же отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ», утверждающихъ неравенство славы и совершенства святыхъ по отношенію

къ совершенству Бога и, кромѣ того, разнокачественность святости въ многообразіи христіанскаго подвига.

Благодать не убиваетъ человѣческую природу, а преображаетъ ее; святые имѣютъ свои освященныя лица, свои типы; различіе духовныхъ типовъ связано не только съ различіемъ поставленныхъ цѣлей и путей, но и съ различіемъ дарованій природныхъ.

Церковь знаетъ множественность «чиновъ» святыхъ, опредѣленныхъ формъ церковнаго служенія; но типы святости не исчерпываются классификаціей на чины, типы и чины перекрещиваются между собою, — внутри cadaго чина открывается множество типовъ и одинъ и тотъ же типъ святости можетъ выражаться въ различныхъ чинахъ.

Долгое время мученичество было единственной формой святости; вслѣдъ за мучениками идутъ аскеты — явленіе иного духовнаго опыта, послѣдователи Христа — не въ смерти Его, а въ иномъ осуществленіи евангельскаго идеала совершенства. Какъ различны типы мучениковъ, такъ и многолика монашеская святость, если взглянуть въ нее изнутри; сложность ея усматривается въ аскетическихъ трактатахъ, собранныхъ въ Добротолюбіи. Въ монашеской аскезѣ два основныхъ момента: отрицательный — борьба со страстями, и положительный — воспитаніе добродѣтели; отрицательный моментъ, въ свою очередь, преломляется въ рядъ формъ: кафартики — очищенія ради созерцанія Бога («чистиіи сердцемъ Бога узрѣть») и въ этомъ кафартика связана съ мистикой, своей вершиной; затѣмъ — метаноики, очищеніе подъ знакомъ покаянія, «печали по Бозѣ»; наконецъ, въ полемической формѣ — напряженной борьбы съ искушеніями.

Эти формы иногда характеризуютъ цѣлыя національныя или историческія вѣтви святости, такъ, кафартичскій типъ особенно свойствененъ Египту, метаноическій — Сиріи, полемическій — клоніізму, но отчасти и Египту, а положительный, агонистическій — раннему латинскому монашеству. Монашеская школа Палестины — эклектическая съ преобладаніемъ кафартика, — черезъ посредство Византіи, оказала могущественное вліяніе на древнюю Русь.

Если въ какой то мѣрѣ всѣ святые причастны Боговѣднію, то типъ святого-мистика, для котораго созерцаніе опредѣляетъ весь строй его жизни, является особымъ типомъ, принадлежащимъ особой традиціи; онъ встрѣчается на Востокѣ гораздо рѣже, чѣмъ на Западѣ. Востокъ не любитъ говорить о своемъ мистическомъ опытѣ и дѣлаетъ болѣе удареніе на аскезѣ, отрицательно относится къ эмоциональной, «душевной» стихіи — говорить о мистической жизни въ терминахъ познанія,

«гнозиса», а не «эроса», — о «стяжаніи Святого Духа» чаще, чѣмъ о соединеніи со Христомъ.

Въ аскетическомъ дѣланіи любовь является высшей, послѣдней добродѣтелью, но многіе аскеты обладали любовью — какъ высшимъ стяжаніемъ подвижничества, или какъ благодатнымъ даромъ. По признаку любви можно построить новую типологію святыхъ; извѣстны святые суровые и благостные. Кромѣ того, проявленіе любви къ ближнему можетъ принимать иныя, практическія формы. Русскимъ подвижникамъ свойственна любовь личная и социальное благотвореніе; характерно, что около четверти русскихъ святыхъ — міряне; изъ нихъ половина принадлежитъ къ чину святыхъ князей, четверть — къ юродивымъ¹; это крайнія формы мірянскаго подвига — професіональное служеніе міру и радикальное его отверженіе.

Юродивый — суровый аскетъ, который принялъ на себя маску глупости, для радикальнаго поправанія самолюбія; его безуміе — источникъ страданій и гоненій; онъ соблазнителенъ для міра и, въ то же время, онъ служитъ міру, обличая неправду ожесточенныхъ сердець, напоминая о забытой христовой правдѣ.

Въ князьяхъ Церковь канонизировала не героев національной исторіи (хотя нѣкоторые изъ нихъ и были героями), а подвижниковъ любви въ общественномъ и политическомъ служеніи; имена святыхъ князей возглавляютъ сонмъ безымянныхъ праведниковъ, просіявшихъ въ міру. Среди мірянъ встрѣчается чинъ «страстотерпцевъ» — невинныхъ страдальцевъ за правду: русская церковь не выдѣляетъ своихъ мучениковъ на вѣру — по ея ученію, невинно и вольно проливаемая кровь всегда проливается за Христа, всегда искупительна.

Слѣдуетъ отмѣтить, что среди русскихъ святыхъ отсутствуютъ два типа, характерные для католической святости послѣднихъ столѣтій — священники (кромѣ юродивыхъ) и міряне, ведущіе духовную жизнь въ міру — и это еще разъ обнаруживаетъ подвижность и незаключенность явленій святости въ исторической жизни народовъ.

Всѣ многообразные подвиги святыхъ въ одномъ тождественны — въ послѣдованіи Христу. «Единый бѣлый лучъ совершенства Христова распался на радугу многоцвѣтныхъ добродѣтелей, каждая изъ которыхъ опредѣляетъ особый типъ духовной жизни».

Наконецъ, въ послѣднемъ докладѣ, «О пути спасенія», о. Сергій Четвериковъ охарактеризовалъ существенные моменты интимнаго, внутренняго облика христіанской жизни, условія духовнаго возрастанія человѣка въ единеніи со Христомъ.

Каждому человѣку дана возможность быть совершеннымъ,

какъ совершененъ Отець Небесный (Мф. V 48) и потому всѣ, въ томъ числѣ и язычники, могутъ спастись (Рим. II 15, Д. А. X 35). Но путь спасенія во всей глубинѣ и полнотѣ осуществляется только въ Церкви, которая одна даетъ совершенное познаніе Христа.

Можно итти путемъ спасенія и не сознавая этого: существенно единство со Христомъ, жизненная, а не формальная принадлежность къ Церкви (Мф. VIII 21; Мф. VII 11).

Нѣкоторые идутъ по пути спасенія съ ранняго дѣтства; у большинства же людей вступленіе на этотъ путь знаменуетъ внутреннее перерожденіе: послѣ періода тьмы и тоски человѣку открывается радость познанія Бога. Но будучи путемъ радости путь спасенія вмѣстѣ съ тѣмъ и путь тѣсноты и страданія (Мф. VII 13, 14, Мф. XVI 24). Трудность пути не только отъ внѣшнихъ причинъ, но, главнымъ образомъ, отъ внутреннихъ — отъ духовной природы человѣка, отъ «власти міра» надъ нимъ. Человѣкъ долженъ освободиться отъ рабства міру. (Мф. VI 24, Лк. XIV 26), т.-е. совершить аскетическій подвигъ; подвигъ этотъ — не бессмысленное самоистязаніе, а самоотверженный подвигъ любви къ Богу и слѣдованіе жертвенному служенію Христа (Іоан. XII 26); не ненависть къ міру, который *во злѣ лежитъ*, но который прекрасное твореніе Божіе, не ненависть къ тѣлу во имя духа, а жертва всѣмъ Богу. Однимъ изъ наиболѣе яркихъ примѣровъ отрицанія самодовлѣющей цѣнности благъ міра является подвигъ юродства — безуміе Христа ради. Аскетизмъ есть порывъ безграничной любви къ Господу, влекущій къ трудамъ и жертвамъ.

Второй и важнѣйшій моментъ пути спасенія — дѣятельное состраданіе и служеніе людямъ; и здѣсь опять требуется трудъ и жертва.

Человѣкъ, который вступаетъ на путь спасенія послѣ періода отчужденія отъ Бога, — начинаетъ съ покаянія — смиренно сознаетъ свою неправоту, жаждетъ примиренія и начала новой жизни во имя Божіе. За покаяніемъ слѣдуетъ трудничество Христу, преодоленіе въ себѣ власти міра — совершается постепенное очищеніе человѣка благодатью Св. Духа; святость есть постепенно достигнутое сочетаніе человѣческаго духа съ Духомъ Божіимъ; святые — носители чрезвычайныхъ даровъ Св. Духа и въ нихъ явлена слава Божія.

Путь спасенія есть путь индивидуальный — личнаго завѣта человѣка съ Богомъ, но совершается онъ въ Церкви, единомъ тѣлѣ Христовомъ, хранительницѣ благодати. «Храмъ есть наглядное небо, гдѣ объединяются у престола Божія и живые и умершіе, и люди и ангелы, гдѣ уничтожается граница между землею и небомъ».

Далѣ, говоря объ осуществленіи христіанскаго дѣланія въ міру, о. Сергій описываетъ христіанскую семью — малую домашнюю церковь (Филим. I. I), неразрывно связанную съ Церковью вселенской, и церковный приходъ — христіанское общество, объединенное молитвой подъ сѣнью родного храма.

Кончая свой докладъ, о. Сергій повторяетъ, что путь спасенія есть покаянное обращеніе къ Богу и принятіе на себя Креста во имя Христово.

Основные темы докладовъ англо-католиковъ были о мистическомъ обликѣ святости, какъ единства со Христомъ-Спасителемъ; о многообразіи даровъ Св. Духа въ единствѣ Церкви и оправданность различныхъ путей, совершаемыхъ въ Богѣ, различныхъ типовъ святости; о типахъ англиканскихъ святыхъ и, въ частности, о дѣятеляхъ церковнаго возрожденія англокатоличества XIX-го вѣка, Ньюманъ и Пюзи.

Не желая умалить значительность англійскихъ докладовъ, можно сказать, что они были прекрасными дополненіями русскихъ докладовъ, — что и явствуетъ изъ краткаго перечня ихъ темъ. Въ нихъ выявилось духовное родство англо-католичества съ православіемъ, залогъ единства Церковнаго; въ то же время, они открыли представителямъ Православія особенности духовнаго опыта Англиканской церкви, на которыя Православіе должно было дать отвѣтъ.

Жизнь конференціи росла на фонѣ докладовъ, которые давали матеріалъ для обсужденія въ группахъ и въ частныхъ разговорахъ. Въ этомъ матеріалѣ — обильномъ, рождавшемъ многіе насущные вопросы, нужно было разобраться по существу, не страшась обнаруживать раздѣляющія точки зрѣнія: только въ добросовѣстности и искренности могло быть достигнуто подлинное взаимное пониманіе.

Вначалѣ во всей остротѣ стоялъ вопросъ: возможно ли воссоединеніе Англиканства съ Православіемъ, нѣтъ ли какихъ либо непреодолимыхъ препятствій на его пути? Нужно было рѣшить, существенно ли различіе двухъ церквей.

Англиканъ многое смущало въ Православіи и требовало объясненія: православное почитаніе иконы и мощей, почитаніе Богородицы и Святыхъ; нѣкоторые типы православныхъ святыхъ, напримѣръ, юродивые, были непонятны имъ; кромѣ того, они склонны были заподозрить православныхъ въ чрезмѣрномъ пристрастіи къ разсудочному богословствованію въ ущербъ дѣятельному выявленію христіанства въ мірѣ: хотя за послѣдніе сто лѣтъ Англиканство — въ англо-католичествѣ — подошло къ церковному сознанію, все же протестантскій духъ, нѣкогда господствовавшій, не былъ окончательно преодолень. Преодолѣть его можно было только въ свѣтѣ Православнаго ученія

о Церкви, объяснивъ въ немъ несовершенство протестантскаго пониманія личности.

Нужно было объяснить Англичанамъ, что церковное строительство — не только стремленіе устроить человѣческую жизнь на началахъ христіанской морали: что дѣятельная любовь къ ближнему, какъ таинственное причастіе Христу, вознесшему человѣческое естество на небо, есть стяжаніе *новаго Неба и новой Земли*, міра преображеннаго; что святость Пресв. Богородицы, святыхъ, иконъ и мощей — святость Церковная, таинственная, и въ ней почитается явленіе Духа Божія. Нужно было дать осознать съ особой силой Богочеловѣческой обликъ Церкви, какъ инобытія.

Основнымъ вопросомъ, возникшимъ послѣ доклада о. Сергія Булгакова, былъ вопросъ о соборности въ связи съ ученіемъ о Св. Духѣ, — въ немъ рѣшалась проблема церковнаго единства «въ Духѣ и Истинѣ».

Стало яснымъ, что только въ причастіи къ Истинѣ, которая одна освобождаетъ, преодолѣваются человѣческія преграды. Православная идея Вселенской Церкви, какъ единства соборнаго, а не формальнаго, оправдывала многообразіе путей человѣческаго спасенія, совершаемаго во Христѣ, и, въ то же время, звала къ подвигу.

Дѣломъ конференціи было осознаніе достижимости воссоединенія Англо-Католичества съ Православіемъ, такъ какъ «Духъ одинъ и тотъ же» (I Кор. XII 6), и обрѣтеніе вѣры, что въ осуществленіи даровъ Его, въ неустанномъ строительствѣ церковномъ, воссоединеніе будетъ достигнуто. —

Передъ окончаніемъ конференціи пріѣхалъ Архіепископъ Кентерберійскій и сказалъ привѣтственное слово, на которомъ слѣдуетъ остановиться, не только потому, что оно исходило отъ примата Англиканской церкви, но и потому, также, что оно было весьма интереснымъ выраженіемъ идеи церковнаго единства.

Сперва Архіепископъ отмѣтилъ любовныя отношенія двухъ церквей, основанныя на общности вѣрученія, и моментъ, ихъ внутренне связующій: «мы равно убѣждены, что мы пребываемъ вмѣстѣ въ осознаніи единства Тѣла Христова, — безконечно болѣе глубоко и прекрасномъ, чѣмъ то, которое присуще великой Римско-Католической Церкви», сказалъ онъ.

Далѣе онъ указалъ на сходство историческихъ путей двухъ церквей, раздѣленныхъ на многія вѣтви, внѣшне независимыя, не объединенныя организаціонными узами, отвѣчающія на стремленія разныхъ расъ и народовъ, но, въ то же время, внутренне связанныя общей традиціей, единствомъ духовнымъ. Духъ

единства — свободного, внутреннего, присущий Православной и Англиканской Церквамъ, роднить ихъ между собой.

Вселенскій Патріархъ, въ своемъ недавнемъ посланіи Архіепископу, писалъ именно о братскихъ, а не о дружественныхъ только, отношеніяхъ церквей, т.-е. объ отношеніяхъ членовъ одной семьи, единого Тѣла Христова, участниковъ въ любви благодати Божіей, данной Его Святой Церкви.

Общаясь въ дарахъ благодати, православные и англикане могутъ многому учиться другъ у друга. Православные стоянію въ вѣрѣ, внутреннему смыслу служенія Богу, сознанію духовной реальности символовъ а также и непосредственности общенія съ Богомъ и памяти смертной; особенно же пониманію Церкви, какъ взаимнаго проникновенія міра видимаго и невидимаго, этимъ освобождая англиканъ отъ обычнаго для Запада пониманія Церкви.

Въ свою очередь, Англикане могутъ учить православныхъ отвѣчать на нужды современной жизни, и, тѣмъ самымъ, шире распространять въ мірѣ свое достояніе, свидѣтельствуя о живомъ Христѣ, святомъ главѣ человѣческой жизни.

Кончая, Архіепископъ указалъ на символическій смыслъ весенняго воскресенія древней земли, обработанной человѣческими руками, къ новой жизни въ обвѣтованіи новой надежды.

Въ краткомъ отвѣтѣ своемъ, Митрополитъ Евлогій подчеркнул значеніе работы церковнаго воссоединенія въ данный историческій моментъ гоненій на Церковь.

Митрополитъ Евлогій пробылъ на съѣздѣ два дня и присутствовалъ на всѣхъ богослуженіяхъ.

Чтобы правильно понять духовный обликъ конференціи и самый фактъ единенія православныхъ и англокатоликовъ, нужно понимать, что дѣло конференціи совершалось въ молитвѣ; ею вѣнчалось богомысліе; въ ней осуществлялось дѣло любви.

А. Карповъ.

Севръ, 14 іюня 1930 г.

РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКИЯ ИДЕИ И ЛИЧНОСТЬ Б. Н. ЧИЧЕРИНА ВЪ СВѢТѢ ЕГО ВОСПОМИНАНІЙ

Русской зарубежной печатью было отмѣчено исполнившееся въ прошломъ году столѣтіе со дня рожденія одного изъ видныхъ представителей русской науки XIX столѣтія, Б. Н. Чичерина. По специальности своей — юристъ, Чичеринъ началъ съ изслѣдованій по исторіи русскаго права, которыя въ свое время нашли всеобщее признаніе, затѣмъ перешелъ въ область исторіи политическихъ ученій и въ область государственнаго права. Параллельно онъ писалъ по философіи и этикѣ — и это было, пожалуй, его главнымъ внутреннимъ призваніемъ. Едва ли въ наши дни многіе читали его философскія сочиненія, но и у современниковъ своихъ онъ не нашелъ широкаго признанія. В. С. Соловьевъ въ своей блестящей полемикѣ съ Б. Н. Чичеринымъ назвалъ его «умомъ по преимуществу распорядительнымъ» — и эта убійственная характеристика даетъ объясненіе, почему Чичеринъ философски не былъ популяренъ и не создалъ философской школы. Въ философскихъ трактатахъ Чичерина видна большая ученость, но не чувствуется той живой непосредственной интуиціи жизни, которая составляетъ едва ли не главную привлекательность истинно философскаго призванія. Чичеринъ, какъ философъ, никогда не будилъ челоуѣческой души, не волновалъ ее, не поражалъ откровеніями. Интересно упомянуть, что сходная судьба постигла и его общественно-политическія воззрѣнія. Чичерина можно считать самымъ выдающимся, почти единственнымъ ученымъ и философски-образованнымъ представителемъ русскаго либерализма, однако онъ и въ общественно-политической жизни не создалъ направленія и не оставилъ послѣдователей. Въ настоящее время пытаются пробудить интересъ къ социально-политической сторонѣ его взглядовъ, — но едва ли это предпріятіе успѣш-

но, такъ какъ и либерализмъ Чичерина не вдохновляетъ и не заражаетъ. По всему этому попытка оживить память Чичерина, да еще на страницахъ актуальнаго религіозно-философскаго журнала, можетъ показаться вполне безуспѣшной. Можно отдавать должное Чичерину, какъ представителю нашей прошлой дворянской культуры, можно удивляться его образованности, начитанности, уму, но все это только въ перспективахъ историческихъ, а не современныхъ. И мы не рѣшились бы писать о Чичеринѣ, если бы память о немъ неожиданно не оживилась съ того момента, какъ въ Москвѣ, въ прошломъ году, вышли два тома его воспоминаній. Они обнимаютъ собою эпоху юности Чичерина и его студенческихъ лѣтъ («Воспоминанія Б. В. Чичерина. Москва 40-хъ годовъ». Воспоминанія и письма подъ редакціей С. В. Бахрушина и М. А. Цявловскаго. Изд. М. и С. Сабашниковыхъ, Москва, 1929) и эпоху его профессорской дѣятельности въ 60-ые годы (Воспоминанія Б. Н. Чичерина. Московскій Университетъ. Тамъ же). Воспоминанія эти глубоко интересны не только по историческому матеріалу, который они содержатъ, но и по разсыпаннымъ въ нихъ отдѣльнымъ идеямъ и мыслямъ. Когда читаешь эти воспоминанія и сравниваешь ихъ съ сухими, проникнутыми своеобразной схоластикой философскими трактатами Чичерина, невольно задаешься вопросомъ, способствуетъ ли усвоеніе какой либо философской системы проявленію истинныхъ философскихъ интуицій, или, наоборотъ, только мѣшаетъ. Чичеринъ былъ, какъ извѣстно, гегельянцемъ и схемы гегельянской діалектики лежатъ въ основѣ всѣхъ его научно-философскихъ построеній. Сличая нѣкоторыя мысли, высказанныя въ Воспоминаніяхъ, съ философскими произведеніями Чичерина, невольно приходишь къ выводу о существованіи какъ бы двухъ чичеринскихъ «философій», — одной книжной, надуманной, гегельянской, другой — жизненной, непосредственной, созданной на основѣ собственнаго внутренняго опыта. Между этими «философіями» есть, конечно, нѣкоторое внутреннее природное сходство, но ихъ раздѣляютъ въ то же время глубокія разности. Конечно, каждый человекъ выбираетъ себѣ философію по своему духовному складу, и не случайно, что Чичеринъ выбралъ себѣ Гегеля; однако не способствовалъ ли этотъ выборъ тому, что «распорядительный умъ», подъ вліяніемъ гегелевской системы, еще болѣе пріобрѣлъ въ распорядительности и утерялъ въ способности непосредственной жизненной интуиціи. Такъ можно поставить общій вопросъ о роли готовой системы въ философіи и о вліяніи ее на способность философскаго созерцанія. Вопросъ этотъ мы хотимъ разсмотрѣть на примѣрѣ Б. Н. Чичерина, причемъ въ послѣдующемъ выдѣлимъ, какъ наиболѣе характерныя, три проблемы, — проблему религіозно-

метафизическую, проблему нравственную и проблему политическую.

Начиная съ проблемы религіозно-метафизической, интересно отмѣтить, что несмотря на вышеупомянутыя свойства своего ума и на особенности своихъ философскихъ твореній, Б. Н. Чичеринъ, какъ личность былъ настоящимъ философомъ, въ философскомъ призваніи котораго едва ли можно сомнѣваться. Тотъ, кто встрѣчалъ Чичерина лично, и знавалъ его не только по книжнымъ плодамъ, — отъ того не укрывались философскіе тайники его души. Вотъ что однажды написалъ Чичерину Л. Н. Толстой, котораго Б. Н. хорошо зналъ, былъ съ нимъ «на ты» и считалъ человѣкомъ искреннимъ, но сумасброднымъ и «игнофантомъ». «Здравствуй, милый другъ. Ты, я думаю, элился и уже перезлился, такъ что письмо это застанетъ тебя равнодушнымъ... Теперь въ эти минуты я весь въ тебѣ, и отдалъ бы всѣ скирды, сложенные моими трудами, за вечеръ съ тобою. *Хочется опять умственныхъ волненій и восторговъ...* Хочется слушать тебя, разгадывать, даромъ мгновенно ловить, трудомъ выработанную мысль, усваивать ее, цѣплять одну за другую и строить міры, новые, громадныя, съ одной цѣлью: любоваться на ихъ величіе. Ты вѣрно понимаешь, что я хочу сказать». Какъ видно, онъ былъ способенъ къ тому, что составляетъ извѣчную стихію философіи — къ философскому платоническому діалогу. И намъ приходилось слышать отъ очевидцевъ, онъ приобладалъ въ этомъ діалогѣ, давилъ своей логикой, поражалъ своей всесторонней ученностью.

Паеосъ мысли овладѣлъ Чичеринымъ, какъ онъ самъ рассказываетъ, въ ранней юности, съ тѣхъ поръ, какъ онъ пріѣхалъ въ Москву шестнадцатилѣтнимъ мальчикомъ поступать въ университетъ, попалъ съ перваго дня въ духовную атмосферу московской жизни 40-хъ годовъ, чуть чуть ли не въ первый вечеръ по пріѣздѣ услышалъ за чайнымъ столомъ знаменитыя споры западниковъ съ славянофилами, въ первые дни попалъ подъ эгиду Грановскаго, который сталъ преподавать ему всеобщую исторію. «Меня охватило» — пишетъ про это время своей жизни Чичеринъ — «невѣдомое дотолъ увлеченіе, увлеченіе мыслью, одно изъ самыхъ высокихъ и благородныхъ побужденій души человѣческой... Здѣсь сложился у меня идеалъ умственного и нравственного достоинства, который остался драгоценнѣйшимъ сокровищемъ моей души». Идеалу этому онъ и посвятилъ свою жизнь, онъ привелъ его къ занятіямъ философіей, онъ натолкнулъ на чтеніе Гегеля. По словамъ Чичерина, чтеніе это произвело на него неотразимое впечатлѣніе. «Отъ младен-

ческой вѣры не осталось ничего... Передо мною открылось совершенно новое міросозерцаніе, въ которомъ верховное начало бытія представлялось не въ видѣ личнаго божества, извнѣ управляющаго созданнымъ имъ міромъ, а въ видѣ внутренняго безконечнаго духа, присущаго вселенной.» Молодой Чичеринъ принялъ это міросозерцаніе и даже, какъ многіе изъ сторонниковъ Гегеля, старался развить въ сторону болѣе послѣдовательнаго рачіонализма и атеизма. Чичерину казалось непослѣдовательнымъ то, что Гегель считалъ христіанство высшей ступенію человѣческаго духа. «Мнѣ предстоялъ выборъ» — пишетъ онъ — «между двумя видами убѣжденій, религіозными и научными и я, со свойственною юношамъ рѣшимостью и увѣренностью въ собственные силы, сбросилъ всѣ свои вынесенныя изъ младенческихъ лѣтъ вѣрованія, какъ устарѣлый балластъ, и слѣпо вступилъ на путь чисто научнаго познанія, доводя отрицаніе до крайности со всѣмъ пыломъ неофита». Правда, въ зрѣломъ возрастѣ, какъ мы увидимъ онъ не только подвергъ исправленію Гегеля, но и понялъ цѣнность религіи, даже сталъ религіознымъ человѣкомъ, православнымъ. Самъ онъ описываетъ это превращеніе свое прямо по Гегелю, по «тріадѣ». Младенческія убѣжденія, «неразличенное еще бытіе», «первобытная гармонія разума и вѣры» — это тезисъ. Затѣмъ слѣдуетъ антитезисъ — юношеское отрицаніе, ибо «только прошедши черезъ отрицаніе, можно *вполнѣ сознательно* возвратиться къ религіознымъ началамъ». Затѣмъ синтезъ, сознательная и разумная религіозность зрѣлаго человѣка. Мы увидимъ, что въ дѣйствительности процессъ не протекалъ такъ сознательно и разумно, такъ, по Гегелю, діалектически. Въ немъ былъ какой то ирраціональный надрывъ, столь странный въ душѣ этого разумнаго, холоднаго, важнаго, богатаго и знатнаго человѣка.

Дѣйствительно, судьба при вступленіи въ жизнь, была не только милостива къ Чичерину, она ему дала максимумъ жизненныхъ благъ, на которыя можетъ рассчитывать человѣкъ. Онъ былъ достаточно знатенъ родомъ, происходя отъ потомковъ еще при Софіи Палеологъ пріѣхавшихъ въ Россію и принадлежавшихъ, слѣдовательно, къ древнѣйшимъ слоямъ нашего служилаго дворянства. Отецъ его составилъ большое состояніе на откупахъ и не пожалѣлъ дать сыну наилучшее образованіе, которое тогда было возможно. Чичеринъ выросъ подъ руководствомъ блестящихъ учителей, вращался среди образованнѣйшей русской среды. У него были огромныя связи, пользуясь которыми онъ могъ сдѣлать самую блестящую карьеру. Студенческая жизнь его была весела и блестяща, но въ то же время не поверхностна и безплодна. «Увлеченіе мыслію» его не покидало даже въ годы наибольшей жизненной разсѣян-

ности, когда онъ, въ качествѣ молодого московскаго барина, отдалъ дань чисто свѣтскимъ удовольствіямъ послѣ окончанія университетскаго курса. Были у него въ этотъ періодъ нѣкоторыя небольшія жизненные огорченія въ связи съ затрудненіями по поводу его диссертациі — затрудненія впрочемъ ничтожныя и скоро преодоленныя. Казалось, все ему было дано, ничего не доставало, — и тѣмъ удивительнѣе кажется записъ его воспоминаній, которой онъ отмѣтилъ двадцать седьмой годъ своей жизни: «Я вступалъ въ жизнь — пишетъ онъ — какъ Икаръ, готовый летѣть къ солнцу, а выходилъ къ счастью не потонувши въ житейское море, но нѣсколько помятый, съ изломанными крыльями...» «Я вышелъ изъ этой жизни (московской) уже не такимъ какимъ я въ нее вступалъ. Свѣжесть молодости исчезла; радужныя надежды разсѣялись. *Я увидѣлъ жизнь, какъ она есть*, въ томъ волнуемомъ смѣшеніи самыхъ разнообразныхъ, то хорошихъ, то дурныхъ, *рѣдко возвышающихся, чаще принижаящихся* и большей частью житейско-пошлыхъ впечатлѣній, которыя даетъ не слишкомъ образованная и сдавленная неблагоприятными условіями среда...»

Эта наука разочарованія въ жизни вырвалась у Чичерина не въ періодъ заката. Напротивъ, онъ только что началъ восходить. Сравнительно быстро и успѣшно сталъ онъ дѣлать свою научную карьеру. Средства позволили ему совершить продолжительную поѣздку за границу. Диссертациа его прошла блестяще, вступительная лекціа была просто событіемъ въ жизни Московскаго университета. Быстро сдѣлался онъ выдающимся профессоромъ, популярнымъ среди студентовъ и среди московскаго общества. Правда, позднѣе, вступивъ въ конфликтъ съ Совѣтомъ университета, онъ покинулъ кафедру по собственному желанію, считая себя уязвленнымъ и негодуя на малодушіе своихъ коллегъ, но выходъ этотъ не подрѣзалъ ему крыльевъ, не выбилъ изъ жизненной колеи. Средства давали ему возможность научно работать, занимаясь въ то же время хозяйствомъ въ наслѣдственномъ имѣніи. Чичерина звали служить, но онъ самъ не хотѣлъ службы. Наконецъ, онъ не безъ колебанія возложилъ на себя обязанность, почетнѣе которой трудно было представить: онъ согласился быть преподавателемъ наслѣдника Николая Александровича, котораго сталъ обучать конституціонному праву и исторіи политическихъ ученій. Онъ сопровождалъ наслѣдника въ заграничное путешествіе, окончившееся трагическою смертью воспитанника, котораго Чичеринъ полюбилъ всей душой. Вотъ въ теченіе этого путешествія случилось въ жизни Б. Н. одно событіе, которое религиозно-философски было не менѣе, если не болѣе значительно, чѣмъ чтеніе Гегеля. У Чичерина обозначился жизненный переломъ, который былъ у

многихъ значительныхъ людей, и который онъ изображалъ въ словахъ сильныхъ и даже потрясающихъ.

Во время путешествія съ наслѣдникомъ во Флоренціи Чичеринъ заболѣлъ, заболѣлъ тяжело и безнадежно. «И докторъ», пишетъ онъ, «и мои спутники считали меня безнадежнымъ. Тѣло мое превратилось въ щепку; у меня сдѣлались мучительные пролежни, ибо самъ я поворачиваться былъ не въ состояніи... Я самъ былъ увѣренъ, что я умираю, что жизнь такъ утекаетъ изъ меня какимъ-то тхимъ журчащимъ ручьемъ... Эти минуты были для меня страшны. Смерти я не боялся; во мнѣ не было того инстинктивнаго чувства, которое побуждаетъ человѣка хвататься за жизнь, какъ за послѣднее убѣжище брэннаго его существованія. Въ загробную жизнь я въ то время не вѣрилъ, но и прошедшая моя земная жизнь не научила меня ей дорожить. Я прощался съ нею, какъ нѣкогда прощался съ молодостью, съ грустнымъ чувствомъ чего-то неисполненнаго, какихъ то не удовлетворенныхъ стремленій, несбывшихся и не успѣвшихъ выказаться силъ. Въ эти долгія ночи, когда я былъ какъ бы оторванъ отъ всего земного и погруженъ исключительно въ самого себя, все мое прошлое возставало передо мною въ смутныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ существенныхъ чертахъ. Подробности исчезли, но все завѣтное, все затаенное, все, что составляетъ, временно затмѣвающуюся, но въ сущности, вѣчную и незыблемую основу человѣческаго существованія, всплыло наружу съ неуправимой силой. Одно непоколебимое отнынѣ чувство овладѣло мною: сознаніе невозможности для брэннаго человѣка отрѣшиться отъ живого источника всякой жизни, отъ того, что даетъ ему смыслъ и бытіе. Мнѣ показалось непонятнымъ, какимъ образомъ я могъ въ теченіе 15 лѣтъ оставаться безъ всякой религіи, и я обратился къ ней съ тѣмъ большимъ убѣжденіемъ, что все предшествующее развитіе моей мысли готовило меня къ этому повороту».

На этихъ словахъ слѣдуетъ оборвать цитату. Далѣе идутъ разсужденія, немного сухія и холодныя, построенныя по гегелевской схемѣ тезиса, антитезиса и синтеза, — разсужденія представляющія собой конспектъ будущаго философскаго трактата, написаннаго Чичеринымъ подъ названіемъ «Метафизика и религія». Кто ограничился бы чтеніемъ этого трактата, для того никогда не открылось бы, что въ основѣ изложенныхъ въ немъ концепцій лежитъ, въ сущности, не логика, а нѣкоторое жизненное событіе, которое открыло передъ Чичеринымъ созерцаніе бездны бытія. Душа Чичерина соприкоснулась съ тѣмъ мистическимъ переживаніемъ, которое онъ такъ тщательно старался изгнать изъ науки.

Для гегельянства человѣческая личность является только моментомъ въ развитіи абсолютнаго Духа. Въ своей философіи права Гегель показываетъ, какъ моментъ этотъ поглащается высшими ступенями развитія и растворяется въ государствѣ. Въ философіи исторіи Гегеля личность является орудіемъ историческаго процесса, который черезъ нее совершаетъ свой предустановленный путь. Этотъ гегельянскій мотивъ нельзя не уловить, читая воспоминанія Чичерина. При путешествіи изъ Киссенгена въ Голландію Чичеринъ ѣхалъ вмѣстѣ съ императоромъ Александромъ II, и вотъ что записалъ онъ о немъ. «Я все всматривался въ фигуру монарха, который здѣсь являлся мнѣ въ обыденной жизни и я все удивлялся, какъ мало его наружность говорила о величіи совершенныхъ имъ дѣлъ... Лицо было довольно красивое, съ мягкимъ выраженіемъ, но ничего не значащее.; какіе то телячьи глаза, тщательно припомаженные впередъ виски, пустая рѣчь, довольно пошлыя ухватки. Вмѣсто державнаго вѣнценосца я видѣлъ передъ собою армейскаго майора. Откуда же взялись всѣ эти великія дѣянія, которыя перевернули русскую землю и разомъ поставили ее на новый путь... Онъ могъ служить примѣромъ того, какъ Провидѣніе для совершенія величайшихъ дѣлъ употребляетъ иногда весьма обыкновенныя орудія. Когда вопросъ созрѣлъ въ общественномъ сознаніи, для рѣшенія его не надо генія; достаточно человѣка благонамѣреннаго и здравомыслящаго».

Но въ отношеніи гегельянства къ личности нельзя упустить и другой стороны. Гегельянство было той философіей, въ которой, какъ вѣрилъ ея авторъ, Абсолютный Духъ дошелъ до познанія самого себя и обнаружилъ свое внутреннее существо. Философъ, совершавшій такой актъ, не могъ не быть зараженнымъ нѣкоторой гордыней, внушенной не столько близостью къ Абсолютному, сколько почти что полному отождествленію своихъ духовныхъ процессовъ съ процессами развитія Верховнаго Разума. Въ силу гордыни этой гегельянство и породило ту уродливую абсолютизацію человѣка, которую мы встрѣчаемъ у Макса Штирнера и у другихъ «лѣвыхъ» гегельянской школы. Духовный обликъ Чичерина былъ, пожалуй, всего болѣе конгеніальнымъ съ этой послѣдней стороной гегельянства. Основной чертой характера Чичерина было какое-то особое стремленіе къ гордой самодостаточности, къ самоувѣренному утвержденію полной автономности собственнаго бытія. Люпытный юношескій разговоръ произошелъ у него однажды съ однимъ изъ служащихъ его отца во время прогулки по парку въ селѣ Караулъ, Тамбовской губерніи. Спутникъ Чичерина вдругъ среди разговора остановился и говоритъ: «А знаете ли, Борисъ Николаевичъ, какая это высокая мысль : у меня есть

покровитель. Я немедленно отвѣчалъ ему: Такая же высокая мысль: у меня нѣтъ покровителя, я стою на своихъ ногахъ и опираюсь только на себя». Слова эти просто символичны. Б. Н. Чичеринъ былъ, дѣйствительно, человѣкъ, который ни отъ чего и не отъ кого не хотѣлъ завистѣть. И даже тогда, когда внутренне онъ смирилъ свою крайнюю гордыню, — даже тогда это стремленіе къ самодостаточности было едва ли не основнымъ его жизненно-практическимъ стимуломъ. Службы онъ не хотѣлъ, такъ какъ она дѣлаетъ «непосредственнымъ орудіемъ правительства». Ко двору онъ также не примыкалъ, такъ какъ придворную жизнь считалъ пустой суетной и ничтожной. Можетъ быть и наука ему больше всего нравилась потому, что здѣсь можно было все строить на своемъ разумѣ. Никакого давленія въ области убѣжденій онъ не выносилъ и какъ только онъ его почувствовалъ, тотчасъ же бросилъ блестящую научную карьеру и уѣхалъ въ свой Караулъ, гдѣ жилъ, какъ вполне независимый баринъ.

Данный Чичерину природой умъ сдѣлалъ его сухимъ, высокомернымъ, самоувереннымъ. Читая его воспоминанія поражаешься его рѣзкимъ, презрительнымъ сужденіямъ о людяхъ. За исключеніемъ нѣкоторыхъ людей своего круга, и своего образованія — остальные всѣ ничтожества и пошляки. Больше всего, повидимому, Чичеринъ уважалъ своего учителя Грановскаго, который, по собственному признанію Чичерина, оказалъ на него огромное вліяніе. «Грановскаго, пишетъ Чичеринъ, я полюбилъ всей душой, и память о немъ осталась однимъ изъ лучшихъ воспоминаній моей жизни». Съ уваженіемъ отзывается онъ о московскихъ людяхъ 40-хъ годовъ, больше о западникахъ, чѣмъ о славянофилахъ, такъ же какъ о нѣкоторыхъ своихъ московскихъ сослуживцахъ, о Рачинскомъ, С. М. Соловьевѣ, Бредихинѣ, Бабстѣ и нѣкоторыхъ другихъ. Остальные всѣ — и въ частности болѣе молодое поколѣніе, къ которому принадлежалъ, напримѣръ, Коркуновъ — это уже сплошное убожество. Замѣчательно, что подобное высокомеріе Б. Н. Чичеринъ практиковалъ не стѣсняясь положеніемъ, чинами и рангами. Любопытный эпизодъ передаетъ самъ Чичеринъ изъ своего путешествія по Европѣ, въ качествѣ преподавателя наслѣдника. Въ Фридрихсгафенѣ, возвращаясь съ придворной дамой съ пріема отъ вюртембергскаго короля, Чичеринъ сталъ излагать ей свои впечатлѣнія отъ бесѣды съ этимъ послѣднимъ. Придворная дама въ отвѣтъ сообщила Чичерину, что онъ понравился королю, но не удержалась, чтобы не замѣтить Чичерину о способѣ его вести разговоры съ высокопоставленными лицами: «Вы слушаете, — сказала она — съ такимъ высокомернымъ видомъ, какъ будто все, что вамъ говорить, не стоитъ

вниманія». Можно представить, какъ бесѣдоваль Чичеринъ съ обыкновенными людьми, если онъ такъ говорилъ съ королями.

Когда взираешь на такіе гордые характеры, невольно приходятъ на умъ вѣщія слова: «смирись гордый человѣкъ». И оказывается у Б. Н. Чичерина были въ жизни моменты такого смиренія, когда душа его вдругъ обнаружила совсѣмъ другія черты, когда онъ встаетъ передъ нами какъ бы *другимъ человекомъ*. Случилось это въ тѣ страшные дни болѣзни, во Флоренціи. Вотъ какъ описываетъ онъ намъ дни своего выздоровленія: «Пробужденіе къ жизни имѣло ни съ чѣмъ несравнимую прелесть. Физическія страданія исчезли; въ душѣ водворилось какое-то ясное, безмятежное, почти райское состояніе. Всякая мелочь казалась мнѣ полной чарующей поэзіи. Когда въ первый разъ мнѣ отдернули занавѣску, и показали свѣтъ, я не могъ оторвать своихъ глазъ отъ *пошлыхъ* обоевъ комнаты, гдѣ я лежалъ... Когда затѣмъ открыли окно, окутавъ меня съ головы до ногъ фланелью, и въ комнату вдругъ ворвался весь городской шумъ, голоса людей, стукъ экипажей, блескъ бушующаго подъ окномъ Арно, мнѣ казалось, что я нахожусь въ какомъ-то волшебномъ мірѣ, гдѣ раздаются райскіе звуки. Въ *окно какъ будто влетало все обаяніе бытія*... Но еще болѣе нежели вещи, радовали меня люди. Каждый человѣкъ, который приходилъ меня навѣстить, представлялся мнѣ ангеломъ, посланнымъ съ небесъ; я любилъ его всѣмъ сердцемъ и привѣтствовалъ его, какъ давно желаннаго друга. Въ тѣ дни, какъ свидѣтельствуешь сдѣланное замѣчательное описаніе, исчезло презрѣніе къ людямъ, взгляды на нихъ какъ на низестоящихъ ничтожествовъ и пошляковъ. Человѣкъ и міръ предсталъ во всемъ «обаяніи бытія». Но, что самое главное, въ эти дни Чичерину пришла мысль, которая въ сущности въ пыль и прахъ разбивала всѣ его основныя установки по отношенію къ человѣческой личности. Въ тѣ дни онъ созналъ, *«что самъ человѣкъ, своею личною волею, не въ состояніи себя обновить. Нужна высшая духовная власть, которая, проникая въ тайны человѣческаго сердца, сказала бы ему: «прощаются тебѣ грѣхи твои» и благословила бы его на новый путь*». Сколь непохоже это на гегельянскую личность, какъ органъ имманентнаго ей абсолютнаго Разума. И какъ это далеко отъ формулы: «у меня нѣтъ покровителя; я стою на своихъ ногахъ и опираюсь только на себя».

Философія права Гегеля оканчивалась культомъ конституціонной монархіи, какъ высшаго идеала политическаго устройства. Идеалу этому идейно служилъ и Б. Н. Чичеринъ. Нѣкоторыя страницы его воспоминаній даютъ намъ интересныя

характеристики его политических убѣжденій, которыя онъ самъ называлъ «охранительнымъ либерализмомъ». «Сущность охранительнаго либерализма» — пишетъ онъ — «состоитъ въ примиреніи началъ свободы съ началами власти и закона. Въ политической жизни лозунгъ его: либеральныя мѣры и сильная власть, — либеральныя мѣры, предоставляющія обществу самостоятельную дѣятельность, обезпечивающія права и личностъ гражданъ, охраняющія свободу мысли и совѣсти, дающія высказаться всѣмъ законнымъ желаніямъ, — сильная власть, блюстителница государственнаго единства, связующая и поддерживающая общество, охраняющая порядокъ, строго надзирающая за исполненіемъ закона, пресѣкающая всякое его нарушеніе, внушающая гражданамъ увѣренность, что во главѣ государства *есть твердая рука, на которую можно надѣяться, и разумная сила, которая сумѣетъ отстоять общественные интересы противъ напора анархическихъ стихій и противъ воплей реакціонныхъ партій*».

Эта «твердая рука» и «разумная воля» и инкорпорируется въ единоличной власти монарха, какъ власти надклассовой, нейтральной. Такъ обосновалъ идею монархіи Лоренцъ фонъ Штейнъ, такъ ее строилъ у насъ Б. Н. Чичеринъ. Но монархія должна быть ограниченной, такъ какъ въ самодержавномъ правленіи, даже мягкомъ и склонномъ къ реформамъ, трудно выставить наглядно всѣ темныя стороны самовластиа». И поэтому народное представительство должно ограничивать монарха, «твердую руку» должна сдерживать сила общественнаго мнѣнія, выражаемаго въ народномъ представительствѣ.

Чичеринъ своими глазами видѣлъ всѣ отрицательныя стороны самодержавнаго режима. Онъ родился и жилъ при самодержці, котораго можно считать просто классическимъ. Несравненную характеристику его даетъ намъ Чичеринъ въ своихъ воспоминаніяхъ. «Въ Николаѣ I» — пишетъ онъ — «воплотилось старое русское самодержавіе, во всей своей чистотѣ и во всей своей неприглядной крайности. Внѣшнее впечатлѣніе онъ производилъ громадное. Въ немъ было что то величавое и даже обаятельное. Онъ чувствовалъ себя безграничнымъ владыкой многихъ милліоновъ людей, избраннымъ Богомъ главою великаго народа, имѣющаго высокое призваніе на землѣ. Онъ зналъ, что единое его слово, единое мановеніе можетъ двигать массы; онъ зналъ, что по прихоти своей воли онъ можетъ cadaго изъ этихъ многихъ милліоновъ возвеличить передъ всѣми или повернуть въ ничто. Это гордое чувство силы и власти отражалось на всемъ его существѣ. Самая его высокая и красивая фигура носила на себѣ печать величія. Онъ и говорить умѣлъ какъ монархъ. Дѣйствіе на приближающихся къ нему

часто бывало неотразимое. Всякій чувствовалъ, что онъ видитъ передъ собою царя, предводителя народовъ... Но подъ этимъ внѣшнимъ величіемъ и блескомъ скрывалась мелкая душа. Онъ былъ деспотъ и по натурѣ и по привычкѣ, деспотъ въ полномъ смыслѣ. Онъ не терпѣлъ никакой независимости и ненавидѣлъ всякое превосходство. Даже внѣшняя красота оскорбляла его въ другихъ... Онъ одинъ долженъ былъ быть во всемъ... И это непомѣрная гордыня, это самопревознесение незнающей границъ власти не смягчалось, какъ у Людовика XIV приобрѣтенными въ образованной средѣ привычками утонченной вѣжливости. Они соединялись съ чисто солдатскими ухватками и проявлялись надъ беззащитными людьми во всей своей грубости и наглости».

Черты эти не могли не отталкивать отъ самодержавія. Но интересно поставить вопросъ, какими *живыми чертами* изображаетъ Чичеринъ тѣ многочисленныя конституціонныя монархіи, которыя ему пришлось увидѣть во время заграничнаго путешествія съ наслѣдникомъ. Посѣтилъ онъ ихъ множество и образно описалъ. Вотъ онъ на приѣмѣ у короля голландскаго. «Тяжелый и неповоротливый король голландскій» — пишетъ онъ — «видимо не находилъ, что ему сказать этому ряду облеченныхъ въ мундиры людей совершенно ему незнакомыхъ. Онъ подходилъ по очереди къ каждому и съ грустнымъ видомъ повторялъ одну и ту же фразу: «Et vous aussi, vous vous quittez?» Кто нибудь одинъ изъ насъ могъ отвѣчать, что жаль разставаться съ такимъ интереснымъ краемъ, но разнообразить было мудрено. По признанію нашего поклонника монархіи, «изъ всѣхъ вѣнценосцевъ, которымъ намъ приходилось представляться, я нашелъ, что самый изобрѣтательный былъ король португальскій. Обходя всѣхъ по очереди онъ каждому шепталъ что-то на ухо, такъ что сосѣди не могли слышать. Этимъ способомъ можно было одну и ту же фразу отпустить всѣмъ, не будучи смѣшнымъ». Нѣтъ стиль живой монархіи рѣшительно претилъ Чичерину. Въ своихъ лекціяхъ они отлично учили, что согласно Монтескье, принципомъ монархіи является *честь*. Къ этой «чеести» онъ и не имѣлъ дѣйствительнаго вкуса. Онъ находилъ, что внутренне въ «окружающей престол-средѣ» «самое низкое раболѣпство сочетается съ самымъ беззастѣнчивымъ злословіемъ». Но всего болѣе отвращали его внѣшніе аксессуары этой чести. Къ орденамъ и наградамъ питалъ онъ искреннее презрѣніе. «Видя, какъ суетные люди страстно ихъ домогались и съ гордостью носили, я не разъ упрасивалъ, чтобы меня отъ нихъ избавили. Но мнѣ говорили — продолжаетъ Чичеринъ — что это невозможно. Утромъ 8-го сентября намъ принесли вюртембергскіе ордена, которые

мы должны были одѣтъ къ обѣду. Въ первый разъ мнѣ пришлось украшаться этой *выѣтъской* *человѣческой* *пошлости* и я сдѣлалъ это съ какимъ то чувствомъ негодованія и отвращенія. Передъ обѣдомъ наслѣдникъ увидѣвъ меня въ полномъ парадѣ, подошелъ ко мнѣ и сказалъ съ улыбкой: «А! наконецъ, и вы въ орденахъ». — «Мнѣ очень жаль, ваше высочество — отвѣчалъ я — что мнѣ пришлось оскверниться въ день вашего рожденія».

Можно спросить, вправдѣ ли человѣкъ столь отрицательно относящійся къ конкретнымъ воплощеніямъ монархіи, быть ея теоретическимъ проповѣдникомъ. Не значить ли это, что культивировалась абстрактная, бесплодная идея, а не дѣйствительный историческій институтъ. Оправданіемъ этой вѣры является у Чичерина, что идею все же можно воплотить въ конкретныя формы. И судьба предоставила Чичерину возможность продѣлать такой опытъ, имѣвшій впрочемъ трагическій конецъ. Можно думать, что Б. Н. Чичеринымъ, согласившись послѣ долгихъ колебаній преподавать наслѣднику, руководила слѣдующая задача: путемъ воспитанія хорошаго монарха создать совершенную монархію. Матеріалъ для этого опыта оказался невѣроятно подходящимъ. Приступивъ къ преподаванію съ сомнѣніемъ, отдавая отчетъ во всѣхъ трудностяхъ, которыя обуславливаются придворной средой, Чичеринъ однако же послѣ первыхъ уроковъ получилъ впечатлѣнія самыя благопріятныя. Вотъ что онъ записалъ о своемъ ученикѣ, котораго полюбилъ всей душой: «прелестный юноша, съ образованнымъ умомъ, съ горячимъ и любящимъ сердцемъ, веселый, привѣтливый, обходительный, принимающій во всемъ живое участіе, распространяющій вокругъ себя какое то свѣтлое и отрадное чувство». Послѣ первыхъ уроковъ по исторіи политическихъ учений, по Платону и Аристотелю, была произведена репетиція: наслѣдникъ отвѣчалъ лучше, чѣмъ любой изъ стуентовъ, проэкзаменованныхъ профессоромъ въ Московскомъ университетѣ. А профессоръ былъ на экзаменѣ строгій. У Чичерина началось подлинное увлеченіе, настоящій идейный романъ. Онъ вкладывалъ въ будущаго русскаго царя всю свою душу, всѣ свои большія знанія — и былъ истинно удовлетворенъ плодами. Судьба, впрочемъ, не дала Чичерину возможности довести это дѣло до конца. Наслѣдникъ, какъ извѣстно, тяжело заболѣлъ во время путешествія и умеръ на югѣ Франціи. Тѣло его оттуда русская эскадра привезла въ Петербургъ, и Чичеринъ сопровождалъ останки своего любимѣйшаго и, кажется, единственнаго ученика. Вотъ что онъ записалъ о днѣ погребенія тѣла: «Я дождался пока всѣ разбрелись, чтобы поклониться дорогому праху. Погруженный въ воспоминанія я стоялъ передъ едва закрывшейся могилой... Для меня не было новаго солнца.

Въ этой ранней могилѣ были похоронены лучшія мои мечты и надежды, связанныя съ благоденствіемъ и славой отечества. Россія *рисковала* имѣть образованнаго государя съ возвышенными стремленіями, способнаго понять ея потребности и привлечь къ себѣ сердца благороднѣйшихъ ея сыновъ. Провидѣніе рѣшило иначе. *Можетъ быть* нужно было, чтобы русскій народъ привыкалъ надѣяться только на самага себя».

Н. Н. Алексѣевъ.

ПАМЯТИ Л. М. ЛОПАТИНА.

Десять лѣтъ тому назадъ, въ 1920 году, въ самое страшное, голодное и холодное время такъ называемаго «военнаго коммунизма», скончался въ Москвѣ Левъ Михайловичъ Лопатинъ, одинъ изъ крупнѣйшихъ русскихъ философовъ XIX вѣка, съ именемъ котораго связанъ расцвѣтъ русской философской мысли въ 80-90-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Онъ принадлежалъ къ блестящему кругу московскихъ философовъ (достаточно здѣсь напомнить имена Владиміра Соловьева и братьевъ Трубецкихъ), въ трудахъ которыхъ впервые возникло то, что можно въ узкомъ и болѣе точномъ смыслѣ назвать *русской философией*.

Русская мысль XIX вѣка, полная совершенно исключительнаго по богатству и глубинѣ идей духовнаго содержанія, до 80-хъ годовъ не имѣла надлежащаго философскаго оформленія. По своему содержанію она была прежде всего религіозно-общественной мыслью или, если угодно, философіей исторіи; самостоятельный общій философскій фундаментъ, — то что Аристотель называетъ «первой философіей» — въ ней почти отсутствуетъ, хотя въ зачаточной формѣ принципиальныя философскія идеи высокой значительности и встрѣчаются у славянофиловъ Кирѣевскаго и Хомякова. Среди русскихъ шеллингянцевъ первой трети XIX-го вѣка были, правда, и солидные ученые (Велланскій) и талантливыя, вдохновенныя натуры (Павловъ), но не было самостоятельныхъ мыслителей. Русское гегельянство, очень значительное по вызванному имъ общему броженію идей, не привело къ самостоятельному философскому творчеству (за исключеніемъ позднѣйшихъ трудовъ Чичерина). Русская философія въ духовныхъ академіяхъ — доселѣ почти не изслѣдованная и недостаточно оцѣненная — стояла особнякомъ и во всякомъ случаѣ не породила никакого философскаго движенія идей. Въ 60-хъ годахъ единственнымъ самостоятельнымъ и оригинальнымъ русскимъ философомъ былъ Юркевичъ. Поэтому мы вправѣ сказать, что русская философія въ точномъ смыслѣ слова возникаетъ впервые въ 80-хъ годахъ 19-го вѣка въ той московской школѣ, однимъ изъ самыхъ значительныхъ предствителей которой былъ Л. М. Лопатинъ.

Разумѣется, безспорное первенство здѣсь принадлежитъ Владиміру Соловьѣву. Но Вл. Соловьѣвъ, при всей значительности его философскихъ трудовъ, былъ натурой слишкомъ универсальной — одновременно и интимно-мистической, и общественно-дѣйственной — чтобы чистая философія могла стоять въ центрѣ его творчества. Вл. Соловьѣвъ все же въ гораздо большей мѣрѣ былъ богословомъ и религіознымъ публицистомъ, чѣмъ философомъ. Систематическая теоретическая философская мысль, какъ таковая, его сравнительно мало интересовала и, при всей ея остротѣ у него все же не стоитъ на уровнѣ его религіозно-мистическихъ интуицій; иногда она даже исполняетъ у него, по средневѣковому образцу, роль внѣшней «служанки» богословія, когда онъ пытается осуществить невозможное и ненужное дѣло философскаго «выведенія» догматовъ вѣры. Вл. Соловьѣвъ самъ сознавалъ недостаточность систематическаго философскаго обоснованія своего міровоззрѣнія: смерть застала его за разработкой «Теоретической философіи», отъ которой сохранилось лишь вступленіе, свидѣтельствующее о значительномъ, но, къ сожалѣнію, неосуществленномъ замыслѣ.

Въ противоположность Вл. Соловьѣву — натуры, въ иныхъ отношеніяхъ неизмѣримо болѣе духовно одаренной и глубокой — Л. М. Лопатинъ былъ образцомъ чистаго теоретика-философа. Въ этомъ смыслѣ Лопатинъ стоитъ въ русской философіи особнякомъ, занимаетъ свое особое мѣсто и нашелъ своихъ продолжателей лишь въ русскихъ философахъ систематикахъ 20-го вѣка. Лопатинъ первый въ Россіи создалъ *систему теоретической философіи*. Эта система выражена въ главномъ трудѣ его жизни — въ двухтомной книгѣ «Положительныя задачи философіи», вышедшей въ 1886-88 годахъ (по сравненію съ которой всѣ остальные его работы являются лишь королларіями и «парергами»). Философская значительность этого классическаго труда доселѣ еще не оцѣнена надлежащимъ образомъ русской мыслью (на Западѣ она остается до сихъ поръ просто неизвѣстной). Въ эпоху величайшаго упадка философіи на Западѣ, когда въ Германіи, на примѣръ, среди господства матеріализма и всяческой бозыдейности лишь возникали первыя робкія попытки возрожденія философскаго идеализма въ лицѣ новокантіанства первой формаціи (Риль, Лаасъ, первая книга Когена) — модная въ то время, философски малозначительная «философія безсознательнаго» Гартманна не можетъ итти въ счетъ —, Лопатинъ создалъ и критически обосновалъ въ своемъ трудѣ цѣлостную систему спиритуалистической метафизики. Заглавію его книги соответствуетъ преимущественно содержаніе перваго ея тома. Въ немъ, на основѣ исключительнаго по тонкости и проницательности критическаго анализа философіи

Канта, доказывается необходимость и возможность для философии «положительных задач», т. е. метафизического познания. Лопатинъ убѣдительно изобличаетъ несостоятельность кантіанскаго замысла гносеологии, какъ науки, предшествующей онтології и долженствующей, путемъ изслѣдованія человѣческаго познания, опредѣлить его границы. То, что — въ противоположность этому замыслу — теперь, послѣ работъ Гуссерля и Николая Гартманна — стало общимъ мѣстомъ и нѣмецкой философской мысли — именно, что теорія знанія, будучи сама частью онтології, познания бытія, никакъ не можетъ, не впадая въ противорѣчіе, быть наукой, преюдиціальной въ отношеніи онтології — было убѣдительно показано Лопатинымъ безъ малаго полвѣка тому назадъ. Второй томъ «Положительныхъ задачъ» посвященъ уже развитію самой метафизической системы автора. Въ немъ также проницательный философскій взоръ автора творчески преодолеваетъ философскія предубѣжденія и ходячія мнѣнія его времени. Въ центрѣ изслѣдованія стоитъ «законъ причинности». Въ противоположность господствующимъ позитивистическимъ и раціоналистическимъ идеямъ, для которыхъ причинность есть либо только «эмпирическая связь закономѣрности», либо выраженіе постоянства и какъ бы косности бытія, Лопатинъ вскрываетъ въ причинной связи ея внутреннее, динамическое-творческое существо, и на этой основѣ строитъ свою динамическую метафизику. Въ тѣснѣйшей связи съ этимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ стоитъ спиритуализмъ Лопатина. Также впервые въ европейской философской литературѣ и за нѣсколько десятилѣтій до соответствующихъ достижений нѣмецкой философской психології, Лопатинъ ниспровергъ кумиръ «психології безъ души», показавъ, что непредвзятому анализу душевная жизнь всегда предстоитъ, какъ живое единство и творческая глубина, а не какъ комплексъ «психическихъ процессовъ». Въ центрѣ этого анализа стоитъ глубокоосмысленное и вмѣстѣ съ тѣмъ необычайно ясное раскрытіе *сверхвременной* природы душевной жизни и сознанія. Вообще Лопатинъ даетъ впервые то, что теперь именуется «описательной психологіей» или «феноменологіей душевной жизни» и что въ его время господства натуралистической психології было дѣломъ совершенно невѣдомымъ (Въ этомъ отношеніи доселѣ имѣетъ интересъ неизданный, вышедшій когда-то только въ формѣ литографированныхъ записокъ его курсъ «Психології»). Въ этомъ Лопатинъ имѣетъ точку соприкосновенія съ Бергсономъ, который какъ разъ тогда уже опубликовалъ свою первую книгу «Les données immédiates de la conscience»; и любопытно, что Лопатинъ первый обратилъ вниманіе на тогда еще никому неизвѣстнаго французскаго философа и сочувственно цитировалъ его.

Конечно, и Лопатинъ не избѣгъ общей участи, въ силу которой даже самый значительный и самостоятельный мыслитель какъ то опредѣленъ «духомъ эпохи» и ограниченъ ею; предѣлами. Предѣлы метафизической мысли Лопатина положены прежде всего тѣмъ, что ему остались чужды мотивы *платонизма*. Онъ — «субстанціалистъ» скорѣе лейбнице-аристотелевскаго типа мысли, и его философія, несмотря на спиритуалистически-метафизическое ея содержаніе, на нашъ нынѣшній философскій вкусъ все же отдаетъ натурализмомъ. Съ методологической стороны Лопатинъ вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ теперь чрезчуръ рационалистиченъ. Правда, ему принадлежитъ въ этомъ отношеніи большая, въ Россіи особенно существенная заслуга отстаиванія правъ и достоинства философскаго разума, чистой мысли. Но рѣзкость его противопоставленія «разума» и «вѣры», отсутствіе чутія къ сверхраціональному интуитивному источнику рациональной мысли, — попытка въ рациональныхъ формахъ выразить то послѣднее, абсолютное въ бытіи, что по существу выразимо только въ терминахъ «*docta ignorantia*», мистическаго видѣнія рационально невыразимаго — придаетъ его философіи односторонній рационалистическій оттѣнокъ.

И все же философское міросозерцаніе Лопатина имѣетъ для насъ не только «историческій» интересъ, и наше отношеніе къ нему никакъ не можетъ исчерпаться почетнымъ упоминаніемъ его заслугъ въ прошломъ. Работы Лопатина должны быть безъ оговорокъ причислены къ лучшимъ и высшимъ достиженіямъ философской мысли послѣдняго полвѣка, и потому никакое дальнѣйшее философское творчество не должно было бы ихъ обходить. Въ частности, долгъ русскихъ философовъ, — обычно набрасывающихся на всякую, даже мало значительную новинку западной философіи и мало знакомыхъ съ русской философской литературой, — внимательно изучать философію Лопатина. Въ нынѣшнюю эпоху упадка мысли и интереса къ мысли это особенно существенно.

С. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

О новѣйшихъ теченіяхъ въ нѣмецкой философіи.

(*Georges Gurvitch*. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl. M. Scheler. E. Lask. N. Hartman. M. Heidegger. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1930; *Martin Heidegger*. «Sein und Zeit». Erste Halfte. 1929).

Очень характерно, что знакомить французовъ съ современной нѣмецкой философіей русскій. Книга Г. Гурвича есть первая попытка изложенія и критики основныхъ теченій нѣмецкой философіи, вытекающихъ изъ феноменологической школы, и она читается съ большимъ интересомъ. Французы совсѣмъ не знаютъ этихъ теченій, даже французскіе философы знаютъ ихъ лишь по наслышкѣ. Г. Гурвичъ въ общемъ прекрасно справился со своей довольно трудной задачей изложить на французскомъ языкѣ, столь чуждомъ нѣмецкому мышленію, очень сложные теченія нѣмецкой философіи. Поразительна разобщенность между французской и нѣмецкой философской культурой. Это — совершенно разные міры мысли. Французы за рѣдкими исключеніями не понимаютъ нѣмецкой философіи, она представляется имъ варварской, туманной, лишенной ясности, нарушающей вѣковѣчный интеллектуальный порядокъ, открывшейся философіи античной. Канта во Франціи обычно истолковываютъ психологически и субъективистически. Средне-типичный французъ, даже если онъ философъ, не въ состояніи понять и оцѣнить германскій метафизическій геній. Метафизическій геній въ высшей степени присущъ нѣмцамъ и его лишены французы, столь одаренные въ другихъ отношеніяхъ. Французы или позитивисты или картезианцы или томисты. И во всѣхъ этихъ случаяхъ они рационалисты и не понимаютъ даже постановки проблемы иррациональнаго, столь характерной для германской мысли. Исключеніе составляетъ Бергсонъ, который не типиченъ и не создалъ во Франціи школы и направленія. Единственнымъ

его продолжателемъ является Леруа. Предисловіе къ книгѣ Г. Гурвича, написанное Бруншвигомъ, главнымъ представителемъ официальной философіи Сорбонны, обнаруживаетъ всю степень незнакомства французовъ съ нѣмецкой философіей и всю неспособность ее понять. Бруншвиго воображаетъ, что нѣмецкая философія находится въ до-декартовской стадіи, не пережила Декарта, не знаетъ геометріи Декарта и математическаго метода и только потому ставитъ не научныя и фантастическія проблемы объ ирраціональности міра, объ абсурдности разума, о пессимизмѣ и оптимизмѣ и пр. Въ дѣйствительности же правильнѣе было бы сказать, что французская философія находится въ до-кантовской стадіи, не пережила проблемъ поставленныхъ нѣмецкой критикой познанія и потому пребываетъ въ наивномъ догматическомъ раціонализмѣ. Современные французскіе философы, если не считать цѣнныхъ работъ по исторіи философіи, занимаются исключительно философіей наукъ и при томъ исключительно наукъ физико-математическихъ, они какъ будто бы не подозреваютъ своеобразія наукъ о духѣ и не возвышаются до постановки проблемъ метафизическихъ. Позитивизмъ произвелъ страшныя опустошенія во французскомъ мышленіи. Французская мысль неспособна болѣе рисковать, въ ней изсякло философское творчество. Французы не философствуютъ болѣе по существу и, когда они пишутъ изслѣдованія о философахъ прошлаго, то трудно бываетъ рѣшить, берутъ ли они ихъ въ серъезъ и какъ оцѣниваютъ ихъ съ точки зрѣнія истины. Послѣдній философствовалъ по существу Бергсонъ. Германія же переживаетъ сейчасъ философскій ренессансъ, въ ней возрождается метафизика, въ ней есть глубокая философская проблематика. Объ этомъ свидѣтельствуетъ появленіе такого замѣчательнаго, въ высшей степени оригинальнаго философа, какъ Гейдеггеръ. Книга Г. Гурвича, который прошелъ школу классическаго нѣмецкаго идеализма и написалъ интересную и цѣнную книгу о Фихте, вводитъ въ проблематику современной нѣмецкой философіи. Г. Гурвичъ пытается дать характеристику основныхъ тенденцій феноменологіи. Характеристика отдѣльныхъ философовъ у него неравнаго достоинства. Лучшая глава книги посвящена Максу Шелеру, котораго Г. Гурвичъ очень хорошо знаетъ и въ идеи котораго онъ вжился. Онъ даетъ не только прекрасное изложеніе М. Шелера, но и очень тонкую его критику. Слабѣе глава о Гейдеггерѣ, философія котораго вообще еще недостаточно выяснилась. Г. Гурвичъ упрощаетъ сложную и трудную мысль Гейдеггера, стараясь его популяризировать по французски. Глава о Ласкѣ, послѣднемъ замѣчательномъ представителѣ неокантіанства, вышедшемъ не изъ Гуссерія и феноменологіи, а изъ Виндельбанда и

Риккерта, и оставшемся идеалистомъ, производить впечатлѣніе искусственно вставленной, вслѣдствіе симпатій автора къ этому мыслителю. Изложеніе гносеологическихъ и метафизическихъ идей Н. Гартмана интересно, но жаль, что Г. Гурвичъ совсѣмъ не останавливается на «Этикѣ» Н. Гартмана, которая заслуживаетъ серьезнаго разсмотрѣнія и является одной изъ самыхъ интересныхъ философскихъ книгъ послѣдняго времени.

Феноменологическое движеніе — самое значительное философское движеніе современной Европы. Неокантіанскій гносеологическій идеализмъ привелъ философію къ тупику и дальнѣйшее его господство означало бы упадокъ философіи. Русская философская мысль начала XX вѣка радикально критиковала неокантіанскій идеализмъ и требовала возврата къ реализму, интуитивизму и онтологизму. Въ этомъ направленіи движется и современная нѣмецкая философія. Значеніе феноменологіи прежде всего въ томъ, что она есть здоровая реакція противъ неокантіанскаго идеализма и возстановленіе реализма, интуитивизма и правъ онтологіи. Феноменологическое движеніе оказалось болѣе плодотворнымъ, чѣмъ движеніе неокантіанское. Феноменологическій методъ приблизилъ философское познаніе къ жизни, къ бытію, какъ то мы видимъ у М. Шелера, Гейдеггера, Н. Гартмана. Даже такіе католическіе теологи, какъ Пшиvara, привѣтствуютъ феноменологическій методъ и считаютъ его благопріятнымъ для католическаго міросозерцанія. Но феноменологія имѣетъ притязаніе, которое врядъ ли можно признать основательнымъ и которое не оправдывается примѣненіемъ феноменологическаго метода. Феноменологія притязаетъ интуитивно познавать сущности, оставаясь свободной отъ всякой конструкціи. Предметъ самъ входитъ въ познающаго, который совершаетъ феноменологическую установку и пассивно открываетъ себя предмету. Въ дѣйствительности феноменологіи или не имѣютъ интуицій бытія и ничего не открываютъ при помощи открытаго ими метода, какъ самъ Гуссерль, или все же имѣютъ метафизическія конструкціи, какъ М. Шелеръ и Гейдеггеръ. Феноменологія хочетъ быть свободной отъ всякихъ предпосылокъ, она хочетъ быть свободной отъ всякаго антропологизма, отъ самаго человѣка и боится человѣка въ познаніи. Но это ей не удастся, ибо это вообще не достижимая задача. Феноменологія Гуссерля, который хочетъ остаться вѣрнымъ формальному феноменологическому методу и избѣгаетъ онтологическихъ построеній, въ дѣйствительности проникнута идеалистической метафизикой, родственной платонизму. Она предполагаетъ существованіе идеальнаго бытія, которое раскрывается въ познаніи чистаго сознанія. Феноменологія познаетъ идеальный міръ и этотъ идеальный міръ есть ея имманентная метафизика.

Философія М. Шелера и Гейдеггера проникнута релігійними и даже теологіческими предположеніями и безъ нихъ лишається смысла. М. Шелеръ одно время утверждалъ это сознательно, Гейдеггеръ пытается это отрицать, но неосновательно. Это недостаточно видить и вскрываетъ Г. Гурвичъ. Главное возраженіе, которое вызываетъ противъ себя феноменологія, связано съ совершенно пассивнымъ пониманіемъ познанія и интуиціи, съ устраненіемъ всякой активности чловѣка въ познаніи: познаніе совершается въ идеальномъ бытіи, чловѣкъ тутъ не приче́мъ. Феноменологія отрицаетъ творчество чловѣка. Вѣрно указываетъ Г. Гурвичъ, что у Гуссерля нѣтъ идеи ирраціональнаго и въ этомъ отношеніи онъ дѣлаетъ шагъ назадъ по сравненію съ классической германской метафизикой, для которой проблема ирраціональнаго была центральной.

М. Шелеръ былъ самымъ блестящимъ и многостороннимъ философскимъ дарованіемъ современной Европы. Г. Гурвичъ прекрасно вводитъ въ міръ его мысли, но недостаточно подчеркиваетъ измѣнчивость міросозерцанія Шелера, который былъ католикомъ и въ этотъ періодъ написалъ рядъ замѣчательныхъ книгъ, а подъ конецъ сталъ почти атеистомъ. Работы М. Шелера посвящена главнымъ образомъ философской антропологіи — психологіи, соціологіи, этикѣ, философіи религіи и философіи культуры. И тутъ онъ достигаетъ блестящихъ результатовъ. Онъ порываетъ съ отвлеченностью нѣмецкой философіи и приближается къ интуитивному узрѣнію конкретной жизни. Философія М. Шеллера есть не интеллектуализмаъ и не волюнтаризмаъ, а эмоціонализмаъ. И онъ даетъ блестящія изслѣдованія эмоціональной жизни, симпатіи и любви. Онъ сильно критикуетъ формализмъ въ этикѣ Канта и нѣмецкаго идеализма вообще. Но у Шеллера чисто эмоціональные акты не имѣютъ ничего чловѣческаго. Въ этомъ сказывается отталкиваніе феноменологіи отъ чловѣка и въ концѣ концовъ родство съ старымъ идеализмомъ. Шелеръ отрицаетъ активность чловѣка въ отношеніи къ цѣнностямъ. У него совершенно отсутствуетъ проблема свободы. Любовь у Шелера не активна, не только чловѣческая, но и Божья любовь не активна. Любовь не создаетъ цѣнностей. Духъ у Шелера совершенно пассивенъ. Въ этомъ отношеніи у Г. Гурвича можно найти мѣткую и тонкую критику Шелера. Чловѣкъ для Шелера не творецъ, а зритель. И удивительно, что при этомъ Шелеръ утверждаетъ персонализмъ въ этикѣ и строить замѣчательное ученіе о личности. Но персонализмъ несовѣстимъ съ отрицаніемъ свободы и творчества, съ утвержденіемъ пассивности и статичности. Г. Гурвичъ дѣлаетъ убійственное для этики Шелера замѣчаніе, что именно нравственныхъ цѣнностей онъ не описалъ, ибо нравственныя цѣнности

предполагають творческую свободу. У Н. Гартмана Г. Гурвичъ вѣрно выдвигаетъ на первый планъ ту идею метафизической, онтологической теоріи познанія, что познающій субъектъ есть часть самаго бытія, которое ему трансцендентно. Эта идея раньше утверждалась въ русской философіи. Замѣчательна мысль Н. Гартмана, что ratio погруженъ въ темное трансинтеллибельное, которое ему трансцендентно, но которому онъ имманентенъ.

Гейдеггеръ, которому посвящена послѣдняя глава книги Г. Гурвича, безспорно самый замѣчательный философъ современной Германіи, настоящій философъ по призванію, наиболѣе напоминаетъ о великихъ нѣмецкихъ философахъ прошлаго. Для Гейдеггера задача феноменологіи есть познаніе сущности и бытія. Его столь уже нашумѣвшая книга «*Sein und Zeit*» есть онтологія. Книга — трудная, написанная съ огромнымъ напряженіемъ мысли, и популярность, которую она приобрѣла, есть скорѣе мода, чѣмъ дѣйствительная ея оцѣнка. Онтологія для Гейдеггера есть въ сущности антропологія, ученіе о человѣческомъ существованіи безотносительно къ Богу. Въ человѣческомъ мірѣ, въ человѣческомъ существованіи открывается для него сущность бытія. И онтологія человѣка для Гейдеггера не есть философская антропологія, какъ особая область знанія, а онтологія вообще. Необычныя категоріи, которыми оперируетъ философія Гейдеггера, — забота, обыденность, страхъ, тоска, смерть — взяты изъ человѣческой жизни и человѣческой судьбы. Гейдеггеръ глубоко правъ, когда онъ въ человѣкѣ ищетъ разгадки бытія, но онъ не обосновываетъ и не оправдываетъ такого пути построенія онтологіи. Онъ совсѣмъ не считаетъ свою философію антропологической, онъ увѣренъ, что феноменологическій методъ ему открываетъ сущности. «*Ontologie ist nur als Phanomenologie moglich*». («*Sein und Zeit*», стр. 35). Онъ изслѣдуетъ бытіе, какъ *In-der-Welt-sein*, какъ выброшенное и ниспавшее въ мірѣ, и тамъ открывается оно ему какъ забота. «*Dasein ist Seindes, das Je ich selbst bin, das Sein ist ja meines*». («*Sein u. Zeit*» S. 114) Гейдеггеръ бывшій католикъ, воспитанный въ католической школѣ, но потерявшій вѣру, и вся его философія насыщена истинами христіанскаго откровенія и христіанскаго вѣроученія, она имѣетъ теологическія предпосылки, сколько бы онъ отъ этого не отказывался. Философія Гейдеггера, феноменологическая по формѣ, есть христіанская метафизика безъ Бога и за ней скрыта религіозная тревога. Она учитъ о падшемъ и покинутомъ мірѣ, но неизвѣстно отъ кого и отъ чего отпавшемъ и къ кому покинутомъ. Она проникнута ученіемъ

о первородномъ грѣхѣ со всѣми его послѣдствіями для существованія въ мірѣ, но безъ Бога. Падшестъ и покинутость есть сущность бытія по Гейдеггеру. Это очень мрачная и пессимистическая философія, суровая и серьезная, болѣе пессимистическая, чѣмъ философія Шопенгауэра, которая знаетъ много утѣшеній. Мы впрочемъ не знаемъ, не являются ли утѣшенія во второмъ томѣ его главнаго труда. Сущность существованія въ мірѣ есть забота и съ заботой связано время, овремененіе бытія. Существованіе въ мірѣ есть также страхъ, Angst. «Das Wovor der Angst ist die Welt als solche». «Wovor die Welt sich angstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst». («Sein und Zeit», S. 187. Существованіе въ мірѣ есть забота, существованіе же вернувшееся къ себѣ есть тоска. Совѣсть есть голосъ тоски. Сознаніе вины, опять христіанская концепція, неотдѣлимо отъ нравственной совѣсти и есть результатъ конечности и покинутости существованія. Существованіе въ мірѣ подчинено das Man (man sagt), т. е. царству обыденности, банальности, повседневности, въ которомъ всякій дѣлается другимъ и никто самимъ собой. «Wir geniessen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom «grossen Haufen» zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden «emporend» was *man* emporend findet. Das Man, dass kein bestimmtes ist und das Alle, ob zwar nicht als Summe, sind, schreit die Seiensart der Alltäglichkeit vor». («Sein und Zeit», S. 127) «Das Man ist ein Existenzziel und gehört als ursprugliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins». (S. 129). Ученіе объ das Man очень замѣчательное и вѣрное, совсѣмъ необычное, совсѣмъ какъ разъ не das Man. Но Гейдеггеръ не раскрываетъ соціальной природы das Man. Das Man есть соціальная обыденность, которая распространяется на самую логическую общеобязательность. Angst, по русски лучше всего передать словомъ тоска, пресѣкаетъ естественное движеніе къ обыденности, къ das Man и возвращаетъ существованіе къ себѣ. Но откуда исходитъ голосъ тоски, есть ли другой міръ кромѣ міра обыденности, подчиненнаго времени, Гейдеггеръ не говоритъ. Можно истолковать его философію, какъ философію атеистическую. Но это атеизмъ не оптимистическій и не довольный обезбоженнымъ міромъ, это атеизмъ тоскующій по умершемъ Богѣ и пессимистическій. Проблема смерти занимаетъ большее мѣста въ философіи Гейдеггера и въ этомъ ея серьезность. Бытіе овремененное въ этомъ мірѣ есть бытіе къ смерти. «Das Sein zum Tode grudet in der Sorge. Als geworfenes In-der-welt-sein ist das Dasein ja schon seinem Tode uberantwortet». («Sein und Zeit». S. 259) «Die Sorge ist Sein zum Tode». (S. 329). Das Man, обыденность хочетъ ос-

лабить тоску передъ смертію. Но Angst, тоска, какъ бы обращаетъ къ глубинѣ и освобождаетъ рѣшимость умереть. Смерть остается послѣднимъ словомъ онтологіи Гейдеггера. Въ эту онтологию входятъ элементы христіанства, но отношеніе къ смерти скорѣе античное, чѣмъ христіанское. Первый разъ въ исторіи человѣческой мысли строится философія, проникнутая горькой истиной христіанскаго откровенія о грѣховномъ и падшемъ мірѣ, но безъ христіанской вѣры, безъ Бога. Послѣднее сужденіе о философіи Гейдеггера еще преждевременно произносить. Онъ все сдѣлалъ, чтобы затруднить его пониманіе и скрыть за философскими категоріями свою религіозную сущность. Но если это атеизмъ, то самый оригинальный и самый углубленный, еще не бывшій атеизмъ. Гейдеггера можно сопоставить лишь съ Л. Фейербахомъ, гениальнымъ философомъ атеизма. Н. Гартманъ тоже своеобразно обосновываетъ атеизмъ, какъ нравственный постулатъ, и онъ уже совсѣмъ родствененъ Фейербаху, но въ немъ нѣтъ тоски и ужаса Гейдеггера. Оригинальность Гейдеггера ослабляется тѣмъ, что онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ Кирхегарда. Онъ облачаетъ въ академическія формы философствованія нѣкоторые основныя идеи Кирхегарда. Это недостаточно подчеркнуто и раскрыто Г. Гурвичемъ. У Кирхегарда, гениальнаго религіознаго мыслителя, взялъ Гейдеггеръ основную идею объ Angst, (такъ называется одна изъ главныхъ книгъ Кирхегарда), и свое острое сознаніе богооставленности и покинутости міра. Нѣкоторое родство можно было бы установить между тенденціями философіи Гейдеггера и тенденціями бартіанской теологіи. Абсолютный трансцендентизмъ бартіанства превращается у Гейдеггера въ атеизмъ, въ ученіе о покинутости міра, какъ его сущности. Г. Гурвичъ вѣрно отмѣчаетъ ирраціоналистическій и діалектическій характеръ философіи Гейдеггера. И въ заключеніе онъ дѣлаетъ выводъ, что феноменологія сущностей не можетъ дать критерія цѣнностей, что цѣнности нельзя найти въ бытіи. Этимъ обнаруживается идеализмъ въ направленіи самого Г. Гурвича. Современныя философскія теченія въ Германіи, съ которыми знакомитъ Г. Гурвичъ французовъ, представляютъ огромный интересъ, они свидѣлствуютъ о большой напряженности нѣмецкой мысли, о силѣ исканія, о религіозной взволнованности, хотя бы принимающей форму атеизма. Но это есть кризисъ и переходное состояніе. Положительныхъ достижений еще нѣтъ.

Николай Бердяевъ.

Emil Brunner. Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. 1930. Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.

Послѣ самого К. Барта Бруннеръ самый выдающійся теологъ бартіанскаго направленія. Книги его отличаются остротой и напряженностью мысли. Новая книга его «Gott und Mensch» объединяетъ четыре лекціи, изъ которыхъ наиболее интересна первая «Die Gottesidee der Philosophen und der Schöpfergott des Glaubens». Эта книга даетъ мало новаго по сравненію съ прежними книгами Бруннера, онъ повторяетъ въ ней свои излюбленныя идеи. Какъ и во всемъ, что онъ писалъ, онъ воюетъ въ ней противъ нѣмецкаго идеализма и романтизма, противъ философскаго ученія о Богѣ, противъ Шлейермахера и Ричля, и призываетъ къ авторитету Библіи и однократнаго откровенія, къ персонализму въ пониманіи Бога и человѣка, который по его мнѣнію недостижимъ для философіи. Вѣрный истокамъ реформаціи — онъ утверждаетъ возможность лишь вѣры, а не созерцанія. Бартіанство есть крайній трансцендентизмъ. Автономія идеалистической философіи означаетъ имманентность Бога человѣческому разуму и сознанію. Это и есть главный врагъ откровенія. Философская идея Бога для Бруннера всегда монистична и пантеистична или мистична, что противоположно откровенію личнаго Бога-Творца. Философски обосновать вѣру въ личнаго Бога невозможно. Имманентизмъ несоединимъ съ Личностью и Творцомъ. Греческая философія и вообще философія не знаетъ идеи творенія. Философъ — монологическій, а не діалогическій мыслитель. Бруннеръ, какъ и всѣ бартіанцы, постоянно повторяетъ мысль Паскаля — Богъ Библіи ничего общаго не имѣетъ съ Богомъ философіи. Мы все можемъ мыслить и превращать въ систему кромѣ Бога. «Warüber wir nicht Meister sind: das ist einzig und allein Gott». Богъ есть прежде всего Господинъ. Богъ не объектъ для насъ, Онъ — Субъектъ, человѣкъ есть его объектъ и потому рабъ. Бога нельзя познать, Онъ можетъ лишь Себя открыть. Это есть радикальное преодоленіе истолкованія протестантизма, какъ субъективизма. Личное нельзя мыслить. Личное дано въ откровеніи и вѣрѣ. Вѣра не значитъ узнать Бога, а значитъ быть узаннымъ Богомъ. Человѣкъ есть прежде всего грѣшникъ. Грѣха же не знаетъ философія. Только вѣрѣ открывается однократное и единичное. Историческое сознаніе есть плодъ этой вѣры. Философіи чуждо это сознаніе. Не человѣкъ приходитъ къ Богу, а Богъ приходитъ къ человѣку. Человѣкъ лишь слушаетъ и слушается. Какъ для типичнаго протестанта, для Бруннера выше всего вѣра. Противоположна грѣху не добродѣтель, а вѣра. Только въ вѣрѣ человѣкъ свободенъ. Свобода есть зависимость отъ Бога. Всякая другая свобода для

Бруннера означает пелагианство. Законъ побѣдимъ только вѣрой. Характерно протестантской является у Бруннера также боязнь магическаго. Божій Духъ не есть магическая энергія, а Духъ говорящій, изрекающій слово. Бруннеръ повторяетъ замѣчательную мысль Лютера, что не добрыя дѣла дѣлаютъ человѣка добрымъ, а добрый человѣкъ дѣлаетъ добрыя дѣла. Добрая же воля есть вѣра. Мысли Бруннера о церкви — самая слабая часть его книги. И это не есть его личная слабость, это слабость всего протестантизма. Бруннеръ дорожитъ существованіемъ церкви. Церковь основана на словѣ Божьемъ и на волѣ Божьей, а не на волѣ человѣческой. Вѣра дана въ христіанскомъ общеніи, въ христіанской общинѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Бруннера пугаютъ современные призывы къ церкви. Онъ боится церковнаго имперіализма, боится пониманія церкви, какъ силы. Церковь есть вѣра, а не сила, есть слушаніе слова Божьяго. Онъ остается въ рѣзкомъ протестѣ противъ католическаго пониманія церкви. Пугаетъ его также сакраментально-магическое пониманіе Тѣла Христова. Въ бартіанскомъ направленіи вообще есть отталкиваніе отъ сакраментализма и литургизма. Страхъ магізма есть традиціонный протестантскій страхъ. Этотъ страхъ ложнаго магізма мѣшаетъ Бруннеру, какъ и вообще протестантамъ, раскрыть ученіе о церкви, какъ о Тѣлѣ Христовомъ. Антропология Бруннера основана на томъ, что человѣкъ есть существо слушающее слово Божье. Человѣкъ получаетъ свое «я» отъ «Ты». Онъ въ томъ только случаѣ есть, если есть «Ты», если есть Богъ. Человѣкъ — грѣшнень, но грѣшнымъ можетъ быть лишь существо, сотворенное Богомъ. Христіанская психология понимаетъ человѣка въ его протівоположностяхъ. Въ главѣ о «Библейской психологіи» Бруннеръ очень основательно возстаетъ противъ такъ называемой научной психологіи и отдаетъ предпочтеніе психологіи художественной приближающей къ повседневной жизни. Фрейдъ также далъ гораздо больше, чѣмъ старая психология.

Главное возраженіе, которое должно быть сдѣлано противъ Бруннера и бартіанской теологіи вообще, связано съ тѣмъ, что его богосознаніе остается ветхозавѣтно-библейскимъ: Бого-сознаніе и богоотношеніе остаются какъ бы до боговоплощенія и боговочеловѣченія. И потому христіанство не есть религія Богочеловѣчества. Истина о Богочеловѣкѣ совсѣмъ не раскрывается въ этомъ типѣ теологіи. Отношеніе человѣка къ Богу въ сущности опредѣляется не черезъ Христа и не во Христѣ. Богъ понимается въ духѣ отвлеченнаго монотеизма, внѣ тринитарности. Съ этимъ связано и Бруннеровское пониманіе отношенія между религіознымъ откровеніемъ и философией. Тутъ Бруннеру принадлежать самыя острыя мысли. Но главнаго

онъ совсѣмъ не разрѣшаетъ. Бруннеръ думаетъ, что его библейская теологія совершенно свободна отъ всякой философіи. Но это ошибочная претензія. Бруннеръ въ сущности принужденъ отрицать всякую философію. Но давно уже было замѣчено, что сознательное отрицаніе философіи есть также философія. И отрицаніе философіи въ теологіи Бруннера есть тоже философія. Пусть онъ возстаётъ противъ зависимости католической теологіи отъ Аристотеля, теологіи Шлейермахера или Ричля отъ философіи нѣмецкаго идеализма и имманентизма. Чувствуется, что самъ онъ тоже прошелъ черезъ Канта, что персонализмъ его міросозерцанія, которой онъ выводитъ изъ откровенія, есть тоже своеобразная философія, есть философская интерпретація откровенія. Вотъ что непреодолимо для Бруннера, какъ непреодолимо ни для кого: откровеніе двучленно, а не одночленно, оно предполагаетъ не только Того, Кто открывается, но и того, кому открывается, не только Бога, но и человѣка и человѣкъ не можетъ быть только пассивнымъ слушателемъ въ воспріятіи откровенія, человѣкъ активно реагируетъ на то, что ему открывается свыше, и ему открывается въ соотвѣтствіи со структурой его сознанія. И поскольку человѣкъ имѣетъ активную и творческую реакцію на откровеніе своей мыслью, разумной стороной своего существа, онъ неизбежно имѣетъ философію въ воспріятіи откровенія. Это связано съ ученіемъ о человѣкѣ въ свѣтъ идеи богочеловѣчества, которое недостаточно раскрыто Бруннеромъ и бартіанской школой. Но бартіанство имѣетъ огромную заслугу, которое дѣлаетъ все движеніе религіозно значительнымъ,—острое сознаніе кризиса и катастрофы и острая критика всего, что признается священнымъ и освященнымъ въ нашемъ грѣшномъ мірѣ, но освящено не Богомъ, а людьми, непрямое желаніе за голосами человѣческими услышать голосъ Божій.

Николай Бердяевъ.

